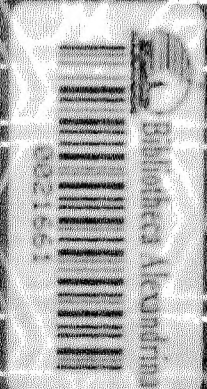


عن عرفه وروخ

كتاب الفکر العجی إلى أيام ابن خلدون

دار العلم للملايين







تأليف الفقيه العجوني
إلى أيام ابن خلدون

دار العام للملايين

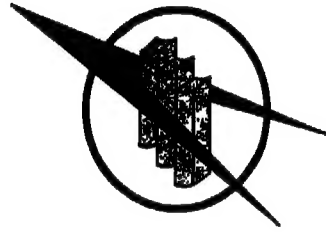
مؤسسة خيرية لتأليف والتوزيع والنشر

شارع مازاليسا - خلف مكتبة المنار

صوب ١٠٨٥ - تلخوت ، ٢٤٤٥٥ - ٨١٦٦٢٩

بريقا ، ملايين - تلخوت ، ٢٣١٦٦ ملايين

بيروت - لبنان



جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى ١٩٧٢

الطبعة الرابعة

نيسان (ابريل) ١٩٨٣

الافتتاح

قبل الحرب العالمية الاولى كان نصف العرب في الاستعمار . وبعد تلك الحرب خضع الباقون من العرب لاستعمار مباشر او اقيمت لهم دويلات كانت شكلاً من اشكال الاستعمار الحديث . أما العرب أنفسهم فكانوا في تلك الفترة التي تلت الحرب العالمية الاولى كئلاً بشربة لا ثقل لها في الميزان الدولي ولا قيمة لها في تاريخ الحضارة . وأما الافراد الذين كانوا ينتهضون مرة بعد مرة ، من قبل ومن بعد ، ليؤحدوا صفوف الامة العربية فلم يكتب لهم النجاح كاملاً ، ذلك لأن جمهور الامة أنفسهم كانوا لا يزالون عاجزين عن الاستجابة للدعوة الى التحرر والتقدم .

ونحن نرجو أن يعمل الزمن والعلم عملهما في الامة العربية المعاصرة فيتسع الوعي في نفوس أهلها وينجح القادة المخلصون في جمع الامة على الجهاد ، فيسلك العرب في طريق الحرية ليبدأوا عصرهم من الاستقلال الصحيح ثم يصبحوا امة ذات ثقل بالغ في الميزان الدولي وذات قيمة فعالة في تاريخ الحضارة .

فالامة العربية المستحضرة في كل مكان الى نهضة أصيلة ، وإلى المخلصين من قادة العرب حيث كانوا من أجزاء الوطن العربي الكبير ، أهدي هذا الكتاب الذي وُلِدَ في إبان الثورة العربية ومع استقلال الجزائر وفي غمرة من الكفاح الذي نرجو أن يجمع العرب على بلوغ آمالهم .

مقدمة

غرض هذا الكتاب أن يتتبع تاريخ الفكر عند العرب في بيئاته الطبيعية والاجتماعية منذ نشأته الى أيام ابن خلدون . ومع أن الفكر نفسه لا يكون عربياً ولا افرنجياً ، ولا شرقياً أو غربياً ، فان المفكرين أنفسهم لا يستطيعون عادة أن ينفلتوا من قيود بيئاتهم . من أجل ذلك تتأثر آراء المفكر بعوامل من البيئة الطبيعية والاجتماعية ، فاذا نحن قلنا : تاريخ الفكر العربي ، أو تاريخ الفكر اليوناني ، أو تاريخ الفكر الهندي ، فانا لا نقصدُ النسبة الى الجنس ولا الى الدولة ، وانما نقصد الاشارة الى العوامل الاجتماعية . وتاريخ الفكر عند العرب كان مثالاً صحيحاً لهذه الحقيقة : ان الفارابي تركي والغزالي فارسي والمعرّي عربي وابن باجة فرنجي والمهديّ بن تومرت هرغي من البربر ، ومع ذلك فقد كتبوا كلهم باللغة العربية واتفقوا في أشياء ثم اختلفوا في أشياء . غير ان اتفاقهم وخلافهم لم يكونا بعامل من الجنس الذي كانوا ينتمون في الاصل اليه ، بل بعوامل من البيئة والعصر الذي عاش كل واحد منهم فيهما وبمناصر شخصية من الاستعداد الفطري لا يند للجنس فيه .

وتعلق الفارابي وابن سينا بأفلاطون وأرسطو ، وبين ذينك وهذين بُعدُ المشرقين وسبعة قرون ؛ ثم مس ابن حزم العربي نظرية المعرفة مساً صحيحاً قبل عمانوئيل كانت Kant الذي جاء بعد ابن حزم بشمانية قرون أو تقل قليلاً . وكذلك بسط ابن خلدون العربي الافريقي فلسفة الاجتماع قبل مونتسكيو وتارد ودوركهايم الفرنسيين الاوروبيين بثلاثة قرون أو خمسة قرون . وان البراهين التي جاء بها الغزالي المسلم الاسيوي للدفاع عن الايمان قد تبنّاها القديس توما المسيحي الاوروبي : ان البراهين التي كسبت للغزالي لقب حجة الاسلام

قد كَسَبَتْ لتوما الاكوييني لقب قِدَيس .

والفكر حركة عقلية لا تجري في التاريخ مستقلة . وكما أن القمر مثلاً لا يجري في سماء الأرض مستقلاً عن القوى الجاذبة في الشمس والأرض والكواكب الأخر ، فان المفكر أيضاً لا يمكن أن يجري وحيداً في معزلة عن الحركات الاجتماعية التي تنشط من كل جانب .

ان أثر الباطنية بارز جداً في فلسفة الغزالي ، كما كان لسلطان الفقهاء وفورات العامة أثر بالغ في تفلسف ابن طفيل وابن رشد . من أجل ذلك أوليتُ الاحوال السياسية اهتماماً يستحقه أثرها في الحركة الفكرية . ثم انني لم أجعل الفلسفة قاصرة على الالهيّات ، بل ضمنت فيها جوانب من تاريخ العلم مما يغفله مؤرّخو الفلسفة عندنا عادة .

والخطّة في هذا الكتاب أن تأتي خصائص الأعصر ثم تليها التراجم التابعة لكل عصر ، متوالية على وقّيات أصحابها . اذا ذكرتُ العصر بدأتُ بإيجاز أحواله السياسية ثم أتيتُ بخصائصه الفكرية . بعدئذ آتي بتراجم العلماء والفلاسفة منسوقة نسقاً تاريخياً على سبيل الوفاة . ثم يكون هنالك رجال لا يمكن أن تكمل صورة العصر الا اذا ذكروا أو ذكر نفر منهم ؛ إلا أن هؤلاء قد لا يبلغون في تاريخ الفكر الى ان تُفرد لكل واحد منهم ترجمة ، أو لا يكونون ممن هم فلاسفة أو علماء على الحصر . فالخطّة أن أورد هؤلاء مع خصائصهم موجزة في الفصل الذي يتناول صورة العصر أو في فصول لاحقة مستقلة أسميتها أعقاب الحركة الفكرية في العصور المعينة . في هذه الفصول قد يرد اسم الرجل مع سطرين أو ثلاثة أسطر أو أربعة ، أو مع صفحة أو صفحتين أو أكثر أحياناً .

أما في فصول التراجم فتأتي الترجمة موجزة قدر الإمكان ، ثم تأتي أسماء الكتب التي هي لصاحب الترجمة مع ذكر خصائص صاحب الترجمة ومقامه في تاريخ الفلسفة قبل ثبّت كُتبه أو بعده . ثم يأتي مجمل فلسفته موجزة أو مبسطة بقدر ما له من آراء معروفة تتعلق بالموضوع الذي نحن بسبيله . ثم

لا بُدَّ أحياناً من شيء من المختارات تكثر أو تقلّ بحسب طبيعة البحث المطروق وبحسب الحاجة الى التمثيل على أغراض العالم أو الفيلسوف . ولم أشأ أن أجعل هذا الكتاب ثَبْتاً قاموسياً بأسماء العلماء والفلاسفة أسردها سرداً ألياً يستوعب القسم الأعظم من أصحاب التراجم على سبيل الاحصاء . ان مثل هذه الثبوت موجودة في كتب كثيرة مثل اخبار العلماء للقفطي وطبقات الاطباء لابن أبي أصيبعة وحكماء الاسلام للبيهقي ، وفي طبقات الأمم لصاعد ووفيات الأعيان لابن خلكان . ثم انك واجد مثل هذه الثبوت في تاريخ الآداب العربية لجورجي زيدان . أما اذا اردت الاستيفاء القاموسي لأسماء العلماء والفلاسفة فانك ستجد ذلك على أوفى ما يمكن أن يصنعه واحد تعاونه جماعة من الدارسين في كتاب المستشرق الالماني كارل بروكلمن (تاريخ الادب العربي) أو في كتاب المستشرق الاميركي جورج سارطون (مقدمة الى تاريخ العلم) أو في كتاب المستشرق الفرنسي اللغة ألدو ميالي (العلم العربي ودوره في التطور العلمي في العالم) . إن غاية كتابي هذا أن يعرض الآراء ثم ينقدّها أحياناً ، وأن يرى صلة بعض الآراء ببعض وصلتها بالاتجاه الفكري ما أمكن .

ولعلّ القارئ يلاحظ أحياناً أنني خصصت صاحب الترجمة بعدد من الصفحات أو أوردت له عدداً من النصوص أكثر مما تُقدّر له عادة ، كما نرى مثلاً في ترجمة المعري وفي ترجمة ابن الفارض وترجمة ابن عربي . لقد فعلت ذلك لشهرة هؤلاء وأمثالهم أحياناً .

ولعلّ القارئ سيلاحظ أيضاً قلة الحواشي وقلة أسماء المراجع في هذا الكتاب . ان عدداً كبيراً من فصول هذا الكتاب قد ظهرت من قبل موسعة في كتب مستقلة كأبي العلاء المعري واخوان الصفا وابن باجة ، وكان كل شيء في تلك الكتب مقيّداً بالحواشي تقييداً وافياً ، فأثبت في هذا الكتاب ما لا بدّ منه من تلك الحواشي . ثم ان الحواشي غايتها أن تردّ القارئ الى الثبوت بما اختلف فيه ، وأنا لم أفرط في ذلك . وأما المراجع لمواصلة البحث فأثبتت

منها ما وصلت إليه يدي . ثم إنني أحببت أن ادرس خصائص الفيلسوف في المرتبة الاولى من كتبه هو لا من أقوال أصحاب المراجع ، ومع ذلك فإنتني كنت أثبت عدداً من أقوال أصحاب المراجع حيناً بعد حين مقيّدة بمطائنها .

* * * *

وفي ثنايا التراجم آتي بأسماء نخبة من مؤلفات صاحب الترجمة - سواء أكانت تلك المؤلفات باقية لنا كلها أو كانت قد ضاعت كلها أو ضاع بعضها . وفي كثير من الاحيان أشير الى محتويات هذه المؤلفات إشارة عارضة أو إشارة فيها تفصيل كبير ، وربما كان قسم كبير من ترجمة المفكر استعراضاً لآرائه في كتبه ، كما نرى مثلاً في ترجمة الغزالي (ص ٤٩٢ وما بعدها) وفي ترجمة ابن طفيل (ص ٦٢٦ وما بعدها) .

ثم إنني رأيت أن أضيف الى كل فصل - سواء أكان دراسة لعصر أو أو ترجمة لمفكر - عدداً من المصادر والمراجع يرجع إليها القارئ اذا أراد التوسع في أمر معين أو أراد المطالعة العامة . والطريقة في ذلك أن أقدم المصادر في السرد على المراجع . أما المصدر فهو الكتاب الذي ألفه صاحبه وتناول فيه العصر الذي عاش هو فيه ، أو هو الكتاب الذي ألفه صاحب الترجمة نفسه . أما المرجع فهو كتاب ألفه صاحبه عن عصر سبق أو عن مفكر سابق .

ولقد اقتصرنا عموماً على المصادر والمراجع المتعلقة بالعصر أو المفكر المخصوصين تعلقاً مباشراً قدر الامكان ، ولم أخرج الى الكتب العامة (إلا في الكتب التي تأتي بعد العصور ، لأن العصر نفسه يكون متعدد الأوجه فوجب أن تكون المصادر والمراجع للأعصر متعددة الجوانب أيضاً) . أما المصادر والمراجع المتعلقة بالمفكرين فاكتفيت منها بالكتب التي ألفها صاحب الترجمة ثم بقيت وطبعت . وربما ذكرت من كل كتاب طبعة واحدة ، وربما ذكرت عدداً من الطبقات - اذا كان ذكر ذلك يفيد في البحث ، أو لأتيح للقارئ أن يصل الى طبعة منها على الاقل .

والصورة التي ذكرت عليها كتب المفكر هي الآتية عموماً (راجع ، تحت . ص ٤٦٠ ، مثلاً) :

- رسالة الغفران ، القاهرة (مطبعة هندية) ١٩٠٣ م ؛ (نشرها كامل كيلاني) ، القاهرة (مطبعة المعارف ومكتبتها) ١٩٤٢ م ؛ (نشرتها عائشة عبد الرحمن) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٦٣ م ؛ (تجديد خليل هنداي) ، بيروت (دار الآداب) ١٩٦٥ م .
- ملقى السبيل (عني بنشره حسن حسني عبد الوهاب) ، دمشق (مطبعة المقتبس) ١٣٢٩ هـ .

ان كتاب « رسالة الغفران » وكتاب « ملقى السبيل » لأبي العلاء المعري لأنهما يميّزان مباشرة بعد ترجمته (فلا ضرورة لاثبات اسمه بعد عنوانهما للدلالة على أنه مؤلفهما) .

أما الاسم الذي يأتي بين هلالين بعد اسم الكتاب فهو اسم ناشر الكتاب أو الواقف على نشره أو مصحّحه الخ . وقد لا يكون للكتاب ناشر معروف أو مصحّح مشرف على الطبع . أما اسم البلد (القاهرة ، دمشق ، الخ) فاسم المكان الذي طبع فيه الكتاب . وأما الاسم الذي يلي اسم البلد بين هلالين فهو اسم المكتبة أو المطبعة أو دار النشر التي تولّت طبع الكتاب . وقد لا يكون هنالك أيضاً دار نشر أو مكتبة أو مطبعة معروفة تولّت نشر الكتاب . ثم يأتي تاريخ النشر . ولقد حُرّصت على أن أثبت بعد كل تاريخ حرفاً هو هـ (دلالة على السنة الهجرية) أو م (دلالة على العام الميلادي) . وقد يأتي التاريخان معاً ، وقد لا يكون على الكتاب تاريخ ابداً .

ونلاحظ في كتاب « رسالة الغفران » أنه طبع مراراً في أماكن مختلفة وأنه قد أشرف على طبعه محرّرون مختلفون .

وبعد المجيء بجميع الكتب المطبوعة لصاحب الترجمة ، بحسب ما وصل إليه علمي أو جهدي ، تأتي الكتب التي ألّفها المؤلفون عن المفكر . والعمل هنا أشد صعوبة . إلتقي قد ألزمت نفسي أن آتي فقط بالكتب التي ألّفت في صاحب الترجمة على الحصر ولم أنحط إلى الكتب التي ألّفت في جماعة منهم

صاحب الترجمة . ثم اذا كانت الكتب المؤلفة في صاحب الترجمة المخصوصة كتباً كثيرة وعلى مستويات مختلفة من الجودة فقد سمحت لنفسني بالتخير أثبت ما أجهد في قيمته . ولم ألبأ الى مقال في مجلة الا عند الضرورة : اذا كان المقال جيداً قيماً . على أنني لا أدعي أنني استنفدت ما جاء في المجلات العلمية من المقالات الجياد القيّمة .
وبعد ، فان ذكر هذه المصادر والمراجع انما هي للإشارة والدلالة وليست للاستنفاد

وكذلك يلاحظ القارئ أنني مقتصد جداً في إبداء رأيي . ان الفلسفة الاسلامية لا تزال الى اليوم في حاجة الى عرض صحيح : الى معرفة آراء الفلاسفة أنفسهم قبل أن نعرف آراءنا فيهم ، وهذا الذي كنت أحاوله . على أن هذا لم يمنع من ايراد شيء من النقد أو الترجيح ولا من الاستشهاد بأقوال نفر من القدماء والمتأخرين

لا ريب في أن الدراسات في الفلسفة الاسلامية قد كثُرت ، كما كثر نشر الاصول الفلسفية . ويجب أن يقال إن عدداً غير قليل من هذه النشور والدراسات جيد جداً ، ولكن حاجتنا لا تزال ماسة ، قبل البدء بالتفلسف الاصيل ، الى استكمال تلك النشور والدراسات والى عرض صحيح واف لآراء فلاسفتنا . وكذلك يحسن أن يشار الى أن فلاسفتنا قد برّعوا في الجانب العلمي من الحركة الفكرية (في الرياضيات والفلك والطب) أكثر مما برّعوا في الجانب النظري (في المنطق وما وراء الطبيعة) ، ولكن عناية الدارسين كانت دائماً منصرفة الى الجانب النظري (في المنطق وما وراء الطبيعة) ، غير أن نفرأ منا قد عُنُوا أخيراً بالجانب العلمي^١ . أما في هذا الكتاب فالجانب العلمي لا يزال قليلاً لسببين :

١ - ان هذا الكتاب « تاريخ الفكر العربي » : صورة للجهود التي بذلت ، وتلك الجهود تعلقت بالجانب النظري أكثر ممّا تعلقت بالجانب العملي .

(١) صدر للمؤلف : « تاريخ العلوم عند العرب » بيروت (دار العلم للملايين) ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م .

٢ - ان الفلسفة الاسلامية بلغت أوجها في العصور الوسطى الاوروبية يوم كان الدين هو الخطّ الفاصل بين الافراد والجماعات ، ويوم كان الدين هو الغاية المقصودة من حياة أولئك الافراد وتلك الجماعات : لقد كانت غاية التفكير ، في الاسلام والنصرانية ، ان يتجه التفكير الى الدفاع عن العقيدة والى السلوك بحسب ما تقضي تلك العقيدة .

ويمكن أن أذكر أن ما ذكرته أنا في هذا الكتاب من باب العلم لم يكن دراسات أصيلة ، فان ذلك الباب بعيد جداً عن بابي . غير أنني قد اعتمدت في ذلك دراسات لغيري من أهل الاختصاص ، وأرجو أن أكون فهماً وأميناً لما نقلت عنهم ، وان كان هذا لم يمنعني من أن أفسر بالزر اليسير مما أعلمه من ذلك العلم بعض ما قاله أولئك العلماء .

وأنا أعتقد أيضاً أن القارئ سيلاحظ عدداً من التهنات والحقوات والاختلاء ووجوه النقص في هذا الكتاب ، من حيث المادة المجموعة أحياناً ومن حيث الشكل المختار أحياناً . ولبثق القارئ أنني أدرك من ذلك شيئاً كثيراً . ولو أن مؤلفاً أراد ألا يخرج كتابه الى الناس الا بعد أن يتخلّو من كل نقص وخطأ وهفوة وهنة لما خرج الى الناس كتاب قط !

وهناك غاية لا بُدّ أن أختم بها هذه المقدمة الموجزة : ان نفرأ من المؤتفين العرب في موضوع الفلسفة الاسلامية ، أو الفلسفة العربية ، لا نذهبون مذهب العلم في تأليفهم : يخلطون العلم بالسياسة وبالعاطفة والمصلحة ، ويقولون في الفلسفة الاسلامية ، أو الفلسفة العربية ، غير قول الحق . وان هذه الفلسفة عندهم مرة تقليد ، ومرة متخلّفة ، ومرة رجعية ؛ كما يقول نفر من الافرنج . ان هذا الكتاب يريد أن يردّ الكُلّ ذي حقّ حقّه ، ولعلّه فاعل ، ان شاء الله .

فعسى أن أكون قد وفيت بما شرطته على نفسي وقدّمت للقارئ صورة صحيحة قدر الامكان قريبة ما أمكن القربُ للفكر العربي في أعصره التي مرّت . وعسى أن يكون في ذلك حافز الى أن يتخطّو الفكر عند العرب في المستقبل القريب كما يتخطو في أيامنا هذه عند غير العرب .

فهرس الموضوعات

- الفلسفة : تعريفها ، غايتها ، أنواعها وأقسامها ، الفلسفة والعلم ،
ازدهار الفلسفة اليونانية ، قيمة الفلسفة اليونانية ،
١٧ ادوار الفكر العربي ، ماذا نسمي هذه الفلسفة ؟ . . .
الفلسفة القديمة في الشرق خاصة : التفكير القديم ، في مصر ، في ما
بين النهرين ، في بابل ، الفينيقيون ، آشور ، الكلدانيون ،
التوحيد العبراني ، الآريون : التناسخ الهندي ، الثنوية
٣٠ الايرانية ، الفلسفة العملية عند الصينيين ، نصف العالم الغربي
نهضة الفلسفة اليونانية : الايونيون : ثاليس ، أناكسمنديروس ،
٥٧ أنكسمانس ، هيراكليطوس
المذهب الفيثاغوري ٦٧
المذهب الايلي : أكسنوفانس ، برميندس ، زينون ٧١
الفلاسفة الطبيعيون المحدثون : انبذقليس ، أنكساغوراس ، ديموقريطس ٨٧
السفسطائيون : موضوعاتهم ، بروثاغوراس ، غورجياس ، بروديكوس ٨٦
ذروة الفلسفة اليونانية : سقراط ٩١
أفلاطون ٩٧
أرسطو ١٠٧
المذاهب المغلّبة : اقليدس الماغاري ، أنطسثانس ، أرسططوس ،
١١٩ ثاوفرسطوس
العصر الهلاني : الرواقيون (زينون القبرسي) ، أفغورس ١٢٢

١٢٦	النصرانية والمذهب الاسكندراني
١٤١	العرفانيون
١٥٢	انتقال الفلسفة من الغرب الى الشرق
١٥٧	ثقافة العرب في الجاهلية
١٧٤	الاسلام
١٨٣	دولة الخلفاء الراشدين : علي بن أبي طالب
١٩٧	الدولة الاموية
	علم الكلام : نطاقه ونشأته - الحوارج ، الشيعة وغلاة الشيعة ، المرجئة ،
	القدرية ، أصحاب الحديث وأصحاب الرأي ، الحسن البصري
	ومذهب الاعتزال ، جهم بن صفوان ، واصل بن عطاء ،
٢٠٢	عمرو بن عبيد ، أصول المعتزلة
	العصر العباسي : تجزؤ الخلافة ، العمران والحضارة والاجتماع ، نشوء
	المذاهب ، المذاهب الشيعية المتطرفة ، العلوم العربية ، العلوم
٢٣٧	الدخيلة ، العلوم العددية
٢٦٦	جعفر الصادق
	النقل والثقل : بواعث النقل ، طبقات النقلة ، طريقتا النقل ؛ حنين بن
	اسحق ، ثابت بن قرّة ، اسحق بن حنين ، قسطا بن لوقا ،
٢٧٠	سنان بن ثابت ، يحيى بن عدي
	علم الكلام في العصر العباسي ، ذروة الاعتزال : المأمون والمحنة ،
٢٨٨	الغلاف ، النظام ، الجاحظ ، الجبائي ، أبو هاشم
٣٠١	الحوارزمي
٣٠٥	الكندي
٣١٢	البتاني
٣١٥	أبو بكر الرازي
٣٢٣	الكرخي الحاسب

٣٢٥	ابن مسكويه
	الاشعري والاشعرية : الطحاوي ، الماتريدي ، أصول أهل السنة
٣٣١	والجماعة ، قضايا علم الكلام
٣٥٢	الفارابي
٣٧٧	اخوان الصفا
٤٠١	ابو الوفاء البوزحاني
٤٠٣	ابن يونس المنجّم
٤٠٥	ابن سينا
٤٢٧	ابن الهيثم
٤٣٣	البيروني
٤٣٩	ابو العلاء المعري
٤٣٩	عصر الغزالي : الباطنية ، الافرنج الصليبيون ، الفتن المذهبية ،
٤٦٣	الجانب العلمي
	التصوّف قبل الغزالي : تعريفه ، نشأته ، العناصر الاجنبية ، حقائقه ،
٤٧٠	العناصر الصناعية ، الطريق ، المقامات والاحوال ، المعرفة
٤٨٥	حجة الاسلام الغزالي
٥١٦	التصوّف المتطوّف
٥١٩	عمر بن الفارض
٥٢٧	محيي الدين بن عربي
	أعقاب الحركة الفكرية في عهد السلاجقة : التبريزي ، ابن الهبارية
	الانباري ، القاضي الفاضل ، العماد الاصفهاني ، العكبري ،
	ضياء الدين بن الاثير ، الزمخشري ، البديع الاسطرلابي ،
	الشهرستاني ، ابن عساكر ، ابن الجوزي ، فخر الدين الرازي ،
	عبد اللطيف البغدادي ، عز الدين ابن الاثير ، القفطي ، العزّ بن
٥٣٨	عبد السلام

٥٤٧	دولة المماليك والتتر
٥٥٠	نصير الدين الطوسي
٥٥٤	ابن النفيس
	أعقاب الحركة الفكرية في عهد المماليك والتتر : ابن أبي أصيبعة ،
	ابن خلكان ، القزويني ، البوصيري ، ابن الطقطقي ، ابن
	تيمية ، ابو الفداء ، الذهبي ، العمري ، ابن القيم ، ابن الهائم ،
٥٥٨	الكاشي ، أولوغ (أولغ) بك
٥٦٦	المغرب : (افريقية والمغرب والاندلس)
	الحياة الفكرية في المغرب : محمد بن سيار القرطبي ، عبد الملك ابن
	حبيب ، آل الرازي ، مقدم بن معافى القبري ، ابن عبد ربه ،
	ابن مسرة ، مسلمة بن محمد المجريطي ، ابن الجزار ، ابو
	القاسم الزهراوي ، أصبغ بن السمح ، صاعد ، الكرمانى ،
٥٨٦	ابن وافد ، الزرقالي ، ابو الصنلت ابن عبد العزيز ، آل زهر
٥٩٤	ابن حزم
٦٠٣	ابن السيد البطلوسي
٦٠٧	ابن باجه
٦٢٣	ابن طفيل
٦٤٦	ابن رشد
٦٨٤	الفلسفة والعلم بعد ابن رشد
٦٩١	ابن خلدون

الفلسفة

تعريفها

اختلف تعريفُ الفلسفة في اثناء العصور ، ففي العصور القديمة لم تكن الفلسفة سوى البحث في العلوم الطبيعية . ثم اتسع مدلولها حتى شملت جميع المعارف الانسانية . واخيراً استقر المتأخرون على ألا تقتصر الفلسفة على علم دون علم ولا ان تتناول جميع الوجود في كل علم ، بل ان تعالج طبيعة الوجود والقوانين السائدة فيها والصلات بين اعيان الموجودات ، وان تتناول ايضاً أسس السلوك والمعرفة . وعلى هذا تكون « الفلسفة علم مبادئ الوجود » (١) .

وعرف الفارابي الفلسفة تعريفاً لغوياً في الاكثر حينما قال (طبقات الاطباء ٢ : ١٣٤) : « اسم الفلسفة يوناني ومعناه إثارة الحكمة . والفيلسوف معناه المؤثر للحكمة . والمؤثر للحكمة هو الذي يجعل الوكند من حياته والفرض من عمره الحكمة » . ثم ان له تعريفاً للفلسفة أوجز وأدل هو (الجمع بين رأيي الحكيمين ٨٠) : « الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة » (٢) .

أما ابن سينا فعرف الفلسفة تعريفاً معنوياً شاملاً حينما قال (تسع رسائل ٧١) : « الحكمة صناعةٌ نظريةٌ يستفيد منها الانسان تمحيصاً لما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرق بذلك نفسه وتستكمل ، وتصير عالماً معقولا مضاهياً للوجود ، وتستعد للسعادة

(١) Vgl. Ueberweg I 1.

(٢) راجع ايضاً : Enc. Isl. (2 ed ed..) II 769 f.

القصوى بالآخرة ؛ وذلك بحسب الطاقة الانسانية .

وأما ابن رشد فأوجز في تعريفها وجعلها معرفة الصلة بين الموجود وبين مُوجدِه حينما قال (فصل المقال ٢٧) : «فِعْلُ الفلاسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات من جهة دلائلها على الصانع وكلّما كانت المعرفة بصُنْعِها أتمّ كانت المعرفة بصانعها أتمّ» .

غايتها

والفلسفة غايةٌ واحدة : البحثُ عن الحقيقة . وعلى الباحث عن الحقيقة ان يُجرّد بحثه من الغايات الصغرى من عاطفية واجتماعية ومادية : عليه ان ينطلق في البحث على سَمْتٍ واحدٍ معيّنٍ ثم يقبل ما يؤدّيه اليه بحثه مهما كانت النتيجة التي سبصل اليها .

أنواعها وأقسامها

تساهل بعضهم في إطلاق اسم الفلسفة على فنون تَمَسُّ الى الفلسفة بصلة أو لا تمت إليها ، فقالوا : الفلسفة الدينية والفلسفة الاخلاقية ، والعلمنة الاجتماعية ... وفلسفة الموسيقى وما إلى ذلك . على أننا نودّ أن نتناول الدينَ والاخلاق والاجتماع من نواحيها المطلقة ، وان نجعل هذه النواحي كلّها مُنطويةً في الفلسفة عموماً . وهكذا نعني نحن هنا بالفلسفة الفلسفة العقلية وحدها .

وتقبّل العرب التقسيم اليوناني للفلسفة وجعلوها اربعة أقسامٍ : الرياضيات والمنطق والطبيعيات والآليات . والفلكُ والموسيقى داخلان في الرياضيات . أما قوى النفس (أي الحواس وعملية التفكير) ففي الطبيعيات . وأما أصلُ النفس ومصيرها فمن الآليات ، وان كان ابن سينا قد أشار اليهما في الطبيعيات (النجاة ٣٠٠-٣١٠) وفي الآليات (النجاة ٤٧٧-٤٩٨) .

كلمة فلسفة

ان كلمة «فلسفة» متأخرة في تاريخ التفكير الانساني . هي يونانية الاصل منقوطة من «فيلو» بمعنى محبّ او صديق و «صوفيا» بمعنى الحكمة . ولقد كان المستعمل في اول الامر كلمة «صوفيا» وحدّتها . فإن كلمة «صوفوس» - الحكيم ، قد اطلقها هوميروس في الإلياذة على النجار البارح ، (صانع السفن) . على انها أطلقت ايضاً على كل بارح في فن ما . ثم استعظم العقلاء ان يُسمّوا احدّهم «صوفوس» = حكيماً ، فجعلوا يُسمّونه «فيلوصوفوس» = صديق الحكمة = فيلسوف . إلا ان هذا الاسم كان يدلّ اولاً على «تهذيب النفس» ، ثم جاء فيثاغوراس (ت ٥٠٣ ق . م .) فيقال إنه أول من سمّى الفلسفة على الحصر بهذا الاسم^(١) .

الفلسفة والعلم

تتناول الفلسفة الناحية النظرية من البحث في مظاهر الوجود . اما العلم فهو الانتفاع بالنتائج الصحيحة التي وصلت اليها الفلسفة . حينما كان الاقدمون يتكلمون على تركيب المادة من الذرات او من العناصر كانوا يتفلسفون ؛ فلما استطاع المعاصرون لنا ان يستخدموا الطاقة الذرية في أغراض الحرب والسلم أصبحوا علماء .

الفيلسوف

على اننا نحن اليوم لا نسمي المفكر «فيلسوفاً» إلا إذا امتاز بأربع خصائص :

- ١ - ان يبحث عن الحقيقة بحثاً مجرداً ؛
- ٢ - ان يكون بحثه هذا نظرياً شاملاً لمظاهر الوجود كلها ؛
- ٣ - ان يجريه هو في بحثه على أسس من المنطق المؤيّد بالبراهين ؛

(١) الفهرست ٢٤٢ - ٢٤٣ . Ueberweg I 2 .

٤ - وان يُوجدَ « نظاماً » متماسكاً خاصاً به ، ثم يستطيع ان يفسّر لنا بهذا النظام مظاهر الوجود .
أما اذا فقَدَ المفكرُ خاصّةً من هذه الخصائص فهو « حكيم » .

نشأة الفلسفة

نشأت الفلسفة من مَجْرِبَتَيْنِ مهمّتين في الطبيعة البشرية : الفُضُولِ والخوفِ من الموت . أما الفُضُول فقد دفع الانسان الى ان يتساءل عن اسباب المظاهر الطبيعية ، فاستيقظ العقلُ الانساني لما حوله وحاول الانسان أن يوجد لاعماله وسلوكه نظاماً ثابتاً ؛ وهكذا نشأت الفلسفة الطبيعية . اما الخوف من الموت فقد اعطانا فلسفة ما وراء الطبيعة : حينما ادرك الانسان ان الموت سيقطع حياته في هذه الدنيا عزّ عليه ان يصيرَ الى العدم فأخذ يبحث في نفسه عن مصيره بعد الموت وعن القوة التي تسيطر عليه هنا وفيما بعدُ . وكذلك احب ان يَعْرِفَ الغيبَ فنشأت العِرافة والكهانة ، وجعل الانسان يتعبّد لكل ما يخاف منه ، فعبدَ مظاهر الطبيعة الجاثمة كالانهار الكثيرة الفيضان والصواعق والحياتِ المؤذية والسباع المفترسة والأخيلة الغريبة (كالشياطين) .

ولا شك في ان هذا كله نشأ في زمن بالغ في القدم وقبل بعثة الانبياء عليهمُ السلام .

الفلسفة القديمة

نعني بالفلسفة القديمة الفلسفة التي ازدهرت قبل ظهور الاسلام ، في الشرق وفي الغرب .

اما الفلسفة الصحيحة في الشرق فكانت قليلة جداً ، ذلك لأن الدين كان أخذاً من النفوس مأخذه ، فلم يستطع المفكرون الشرقيون ان يقوموا ببحثٍ معزول عن الدين في نفوسهم . وهناك سبب آخر ، هو اهتمام الشرقيين

بالبحث العلمي في العلوم المختلفة كالفلك والطب والرياضيات ، وهذا جعلهم علماء لا فلاسفة . على ان الهنود وخدمهم قد مالوا الى شيء من التفكير النظري والى تخيل نظام للعالم مبني على « الشمول » .

اما في الغرب فاننا لم نر هذا التفكير النظري إلا عند اليونان ؛ فلا الرومان ، ولا الشعوب الشمالية فيما بعد ، اهتموا بالفلسفة إلا بمقدار اهتمامهم باليونان انفسهم .

ازدهار الفلسفة في اليونان

لازدهار الفلسفة في اليونان عاملان : عامل خارجي وعامل داخلي . اما العامل الخارجي فهو احتكاك اليونان بالمدينيات الشرقية ، فقد كان الطيب والهندسة والري مزدهرة في مصر ، وكان الفلك خاصة مزدهراً في العراق . وكذلك حمل الفينيقيون الأحرف الهجائية من الشرق الى اليونان وحملوا معها ورق البردي فساعدت الكتابة على نُضج التفكير وعلى انتشار نتائجه . ولقد تمّ احتكاك اليونان بالشرق من طريق التجارة ومن طريق الرحلات العلمية خاصة ، فان ثاليس اول فلاسفة اليونان قد زار مصر ؛ وزار العراق في الأغلب . وكذلك تعلم فيثاغوراس في مصر من الكهان . واما العامل الداخلي فراجع الى البيئة اليونانية في ذلك العهد : لما اطلّ القرن السادس قبل الميلاد (٥٩٩ ق . م .) كانت اليونان قد ازدهرت سياسياً واقتصادياً واصبح لها مستعمرات منتشرة في حوض البحر المتوسط . على ان المهم في الموضوع ان الفلسفة اليونانية لم تنشأ في شبه جزيرة اليونان نفسها ، بل في المستعمرات اليونانية على السواحل الغربية من آسية الصغرى حيث كان السكان قليلي الاحتفال بالآلهة المتعددة ، فلم تكن تلك الآلهة تَمْلِكُ عليهم عواطفهم او تَصْرِفُهم عن التفكير . فما ان خطر لهؤلاء ان يَضْرِبُوا بالخرافات عُرْضَ الحائطِ حتى نشأت بينهم حركة فكرية فتحت أمامهم مجال التفكير .

قيمة الفلسفة اليونانية

نحن ندرس الفلسفة اليونانية بتوسّع ظاهر لأن فيها قيمة ذاتية وقيمة نسبية .

أما قيمتها الذاتية فتتمثل في ما يلي :

(أ) إنها دور من أدوار الفكر الانساني ،

(ب) إن فيها عبقرية في كشف المشاكل الانسانية ثم ابتكاراً في معالجة تلك المشاكل وتجرّداً عند البحث في تلك المشاكل ، كما كان فيها منطقيّاً في المعالجة وثقابة نظري في جميع الأمور سواء ما وقع منها وراء الحس وفوق طور العقل أو ما وقع منها في نطاق الحس والعقل في الحياة الانسانية الواقعة . وكان في الفلسفة اليونانية «عموم» فهي لم تتناول جانباً واحداً من جوانب الحياة أو عدداً من تلك الجوانب ، بل تناولت جوانب الحياة كلّها .

(ج) كان الفلاسفة اليونانيون يتسلّكون سلوكاً واعياً . إن السلوك العملي في الحياة لم يكن عند الفلاسفة اليونانيين تقليداً عملياً لغيرهم ولا اندفاعاً عاطفياً مع أوهامهم ، بل كان موقفاً إيجابياً معيّن : ان السلوك عندهم كان نتيجة للعلم العام بالقوانين والمعرفة الخاصة بأمور الحياة المفردة . كانت العفة عندهم علماً ومعرفة كما كان الفسق عندهم علماً ومعرفة — ومثل ذلك العدل والظلم وأشباههما . ولما سُئِلَ سُقْرَاطُ وقيل له : ما بالنّا نرى رجالاً يَعْرِفُونَ الخيرَ وَيَعْمَلُونَ شراً ؟ قال : ذلك لأنّ عِلْمَهُمْ ظنّ وليس يقيناً ! قصد سُقْرَاطُ أن هؤلاء كانوا يظنون أن ما يعملونه كان خيراً .

هذا السلوك الواعي أخرج الفلاسفة اليونانيين من الوثنية العقلية التي كانت مستعبدةً لليونانيين عامة الى التفكير المستقل الذي وضع العقل الانساني أمام حقائق الحياة .

(د) وكان الفيلسوف اليونانيّ يحيا كما يفكر : لم يكن ثمت فرقٌ بين تفكيره النظري المثالي وبين سلوكه العملي الشخصي في الحياة . ان سقراط قد أثر أن يشرب السمّ على أن يعودَ عن رأيه الذي كان يراه في « الديمقراطية الفاسدة » التي كانت سائدة في المدن اليونانية في أيامه ، بل هو لم يقبل أن يسكتَ على الأقلّ عن تنبيه الناس الى ما كانوا غافلين عنه من فساد تلك الديمقراطية .

وهكذا لم تبقَ الفلسفة اليونانية فلسفةَ أفرادٍ أو جماعةٍ أو شعبٍ ، بل أصبح لها بذلك طابعٌ إنسانيّ عامٌ .

أما في الجانب النسبي فإنّ الفلسفة اليونانية كانت معلّماً من المعالم الكبرى التي انطلقت منها الحضارة البشرية والثقافة الانسانية في طريق تطوّرها :

(أ) ان جميعَ النُظُم الاوروبية متحدّرةٌ من الفلسفة اليونانية : ان جميعَ النظم المثلّي في التفكير والاجتماع مستمدةٌ من فلسفة أفلاطون ، كما أن جميعَ النظم المادّية ترجع الى فلسفة أرسطوطاليس .

(ب) ان الفلسفة اليونانية قد ساعدت على حلّ عدد من المشاكل التي اعترضت الانسان في حياته الطبيعية والنفسية والفكرية والخلقية .

(ج) ثم لا يجوز أن ننسى أن اليونان كانوا أولَ من بدّلَ المعرفة للناس . ان العلوم والمعارف كانت عند الامم القديمة وكفّاً على الكهان يضيّنون بها على الجماهير ومن هم فوق الجماهير أيضاً . فلمّا استطاع اليونانيّون أن يصلّوا الى هذه العلوم والمعارف ، من الامم القديمة أو بالتفكير المستقل ، بذلوها للناس جميعاً .

(د) أما فيما يتعلّق بالعرب خاصة فإن العلم اليوناني من قبلُ والفلسفة اليونانية من بعد كانا عاملين مهمّين في تنظيم التفكير العربي وفي تطوّره . ولقد أجال العرب عبقريتهم في تراث اليونان الفكري كما كان اليونان

قد أجالوا عبقريتهم في تراث الامم القديمة .
على أن هذا كله لا يدعو الى أن نُغمِضَ أعيننا عن الخطُوات التي
خطاها التفكيرُ الشرقي قبل اليونان وبعد اليونان والتي كان لها أثرٌ بارزٌ جداً
في عدد من جوانب الفكر العربي . من أجل ذلك يرى القارئ في هذا
الكتاب فصلاً كبيراً في الفلسفة القديمة (١) .

أدوار الفكر العربي

يقع تاريخ التفكير عند العرب في أربعة أدوار :

(١) تفتّح العقل العربي (منذ الجاهلية الى أواسط العصر الأموي) ،
ويتمثل في الحكم والشعر الحكيم ، وفي الأمثال والوصايا والخطب
مما نراه في التراث الجاهلي والاسلامي عموماً وعند عمر بن الخطاب وطرفة
ابن العبد وزهير بن أبي سلمى والأحنف بن قيس والإمام علي وعمران
ابن حِطّان والطيرماتح بن حكيم .

(٢) حسن الامتزاج بين الفكر والعاطفة (في النصف الثاني من العصر
الأموي) ، ويمثله نشوء المذاهب الكلامية كالإرجاء والاعتزال ثم تبلور
مذاهب الشيعة ومذاهب الخوارج . ويمتاز هذا الدور بالمنطق الفطري المبني
على التساؤل الحكيم وعلى المقارنة بين الآراء . ومع أن الدافع الى التفكير
في هذا الدور كان الحميّة الدينية والدفاع عن الرأي الشخصي والرأي
الحزبي السياسي ، فإن الرغبة في معرفة الحق وفي الاقتناع قبل الاعتقاد
كانت دأب أصحاب هذه المذاهب .

(٣) امتزاج التفكير الاسلامي بالتراث الاجنبي بعد اتساع حركة
النقل من اليونانية خاصة ومن الهندية والفارسية أيضاً . في هذا الدور بدأ
التنظيم الصناعي في الفكر الاسلامي ، واجتمع المفكرون المسلمون من عرب

(١) راجع ، تحت ، ص ٣٠ وما بعدها .

وفُرس وتُرك وسُريان ويونان على بناء الثقافة الاسلامية في الرياضيات والفلك والطبيعات وفي الفلسفة الماورائية . ومع أن اشتغال هؤلاء المفكرين كان في الفلسفة الخالصة أكثر ، فان جهودهم في حقل العلوم الرياضية كالجبر والفلك ثم في العلوم الطبيعية كالكيمياء والطب كان أجلى . ويمتد هذا الدور نحو ثلاثة قرون ، من اشتهاار الكندي بعد انتقال الخليفة المأمون من مرو الى بغداد سنة ٢٠٤ هـ (٨١٩ م) حتى وفاة الغزالي سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م) .

(٤) ذروة التفكير العقلي والاجتماعي ، وقد مثلها فلاسفة المغرب من ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ (١٠٦٤ م) الى ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) .

ويَحْسُنُ أن نلاحظ أن هذه الادوار لم تتعاقبَ تَعاقباً فاصلاً ، فإن علم الكلام امتد حتى شغلَ ابنَ حزم في الاندلس ، كما أن نُضجَ الفلسفة الصحيح بدأ أيضاً معَ ابن حزم الذي تُوَفِّي قبل الغزالي بخمسين سنة . ثم تأتي بعدَ هذه الأدوارِ حِقبةٌ طويلة لا تدخل في نطاق الكتاب الحاضر .

التصوّف والفلسفة

والتصوّف في الأصل ليس من الفلسفة . ولكن بما أن نفراً كثيرين من المتصوفة المسلمين قد تناولوا أغراضاً فلسفية واضحة ثم مزجوا بعضها بعناصر من التصوّف ، كان من المنتظر أن نتكلّم على سلوكهم وآرائهم في هذا الكتاب ، ولكن باعتدال .

ماذا نسمّي هذه الفلسفة ؟

ليس من الحق ان نُسمّيَ فلسفتنا يونانية ، وان كان أبرزُ مصادرها وأوسع مجاريها وأوضح مظاهرها يونانية ، لأنها لم تؤخذ عن اليونان جُملةً ولم تبقَ على ما كانت عليه عندهم .

وكذلك لا يجوز لنا ان نُسَمِّيَها شرقية لأن هنالك فلاسفة في الصين واليابان والهند وايران لا نعالج فلسفتهم هنا ، وهنالك امثالهم في المغرب ، في إفريقية والاندلس ، نعالج فلسفتهم ولا نهملها .

ثم اننا نواجه مُعْضِلَتَيْنِ اذا حاولنا ان نسميَها عربية او اسلامية . اجل ، ان هذه الفلسفة مكتوبة باللغة العربية ولكن كثيرين من رجالها غير عرب ، بل هم فرس كالفزالي او ترك كالفارابي ، ولا شك في ان للترك والفرس أساليب تفكير تختلف حسب بيئاتها وحاجات أقوامها من أسلوب التفكير العربي . واذا كانت الفلسفة تقوم على التفكير ، فكيف يُحَقِّق لنا ان نُسَمِّيَ هذه الفلسفة عربية والقسم الوافر ، بل الاوفر ، من اصحابها ليسوا عرباً . وكذلك اذا أحببنا ان نسميَها إسلامية اضطررنا الى ان نتناول بالمعالجة جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون في لغاتهم المختلفة كالهندية والصينية والفارسية والتركية والأوردية ، ونحن في الواقع لا نعالج الا القسم المكتوب باللغة العربية . ثم ان هنالك نفرأ ساهموا في تكوين هذه الفلسفة ولم يكونوا مسلمين ، بل كانوا نصارى او يهوداً او صابئة ، فكيف يُحَقِّق لنا ان نسميَها اسلامية ؟

غير أننا اذا رَجَعْنَا الى كتب القوم ونظرنا في ما قاله علماء الغرب عموماً وعلمائنا خصوصاً ، وجدنا أنهم جميعاً قد عدّوا العِلْمَ الآلهي في المرتبة الاولى بين سائر اقسام الفلسفة ثم جعلوه الغاية من كتبهم وقدموا للبحث فيه المقدمات المختلفة (تسع رسائل وما بعدها وخصوصاً ٧٦-٧٩) ، بل إنك إذا قرأت ما كتبه ابن خلدون أيقنت ان جميع ما طرقة العرب يكاد ينطوي تحت علم ما بعد الطبيعة أو «علم الإلهيات» ، فهو يقول (المقدمة ٩٢٠-٩٢١) في علم الإلهيات إنه «علم ينظر في الوجود المطلق : فأولاً في الامور العامة الجسيمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجود والإمكان وغير ذلك ، ثم ينظر في مبادئ الموجودات وأنها روحانيات ، ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها ، ثم في

احوال النفس بعد مفارقة الاجسام وعَوْدَها الى المبدأ ؛ وهو عندهم علم شريف ... »

ومن الذين ذهبوا الى ما نذهب اليه وقالوا ما أرادوا بصراحة لا مزيد عليها رجل من غرناطة كان معاصراً لابن باجة وصديقاً له ، اسمه ابو الحسن عليّ بن عبد العزيز ، ألف «مجموعاً» من أقوال ابن باجة الفلسفية ومهد لها بمقدمة قال فيها : « اما ... العلم الإلهي ... (فهو) ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومُنتهاها ؛ وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له (طبقات الاطباء ٢ : ٦٣) » .

فاذا كانت « الإلهيات - ما بعد الطبيعة » اعظم علوم الفلسفة ؛ واذا كانت الغاية من الإلهيات التي عاجلها الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل واكفأوهم اسلامية اولاً وآخرراً وظاهراً وباطناً ؛ اذا كان هذا اذن كله كذلك لم يكن ثمت بُدٌّ من ان نعتبر هذا الاتجاه كما اعتبره الذين وضعوه ورَضُوا به ، ثم لم يكن لنا مفر من ان نسمي هذه الفلسفة التي كتبت باللغة العربية « الفلسفة الاسلامية » .

للمطالعة والتوسع

- كتاب الفهرست لابن النديم (طبعة فلوغل) ، أعادت طبعه بالتصوير مكتبة خيَّاط (بيروت) ١٩٦٤ م .
- الفكر الفلسفي في مائة سنة ، أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية في الجامعة الاميركية ، بيروت ١٩٦٢ م .
- التعريفات للجرجاني
- تسع رسائل لابن سينا ، قسطنطينية (مطبعة الجواب) ١٢٩٨ هـ .
- مقدمة ابن خلدون ، بيروت (دار الكتاب اللبناني) ، الطبعة الثانية ١٩٦١ .
- تاريخ حكماء الاسلام لظهير الدين البَيْهَقِيّ (عُني بنشره

- وتحقيقه محمد كرد عليّ) ، دمشق (مطبوعات المجمع العلمي العربي) ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ .
- طبقات الاطباء لابن أبي أصيبعة
- إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي
- المال والنحل للشهرستاني
- معاني الفلسفة ، تأليف أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٧ م .
- العقل والوجود ، تأليف يوسف كرم ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٦ م .
- نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للانسان ، تأليف فؤاد زكريا ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٦٢ م .
- الفلسفة الميتافيزيقية ، تأليف ألبير نادر ، القاهرة (مكتبة الانجلو المصرية) بلا تاريخ .
- خرافة الميتافيزيقيا ، تأليف زكي نجيب محمود ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٣ م .
- فلسفة القيم ، تأليف ريمون رويته (تعريب عادل العوا) دمشق (مطبعة جامعة دمشق) بلا تاريخ .
- أمس الفلسفة ، تأليف توفيق الطويل ، الطبعة الثانية ، القاهرة . ١٩٥٥ .

- Encyclopaedia of Religion and Ethics.
- Encyclopaedia Britannica, 11 th. ed. (1911) and later editions.
- Enciclopedia Italiana.
- Der Grosse Brockhaus, Wiebaden 1953.
- Grand Larousse encyclopedique, Paris 1960 ss.
- Dictionary of Philosophy and psychology, by James Mark, Gloucester (Mass., U. S. A.)
- Biographical encyclopedia of Philosophy, by H. Th. Schnitzkind, New York 1965.

- **Philosophical inquiry**, by L. W. Beck.
- **The theory and practice of philosophy**, by Abraham Edel, New York 1946.
- **A history of philosophical systems** by V. T. A. Ferm, New York 1950.
- **Philosophical systems**, by E. W. Hall, New York 1960.
- **The fundamental questions of philosophy**, by A. C. Ewing, London 1953.

ويلحق بهذه كتبٌ في المنطق وعلم النفس والدين .

الفلسفة القديمة في الشرق خاصة

يبدو أن التفكير القديم قبل اليونان قد بلغ ذروة من النضج وخصوصاً في العلوم التطبيقية . وما بناء الأهرام والتحنيط ونظام الري في مصر ، وما المأثورات الفلكية ثم نظام الألفية بين دجلة والفرات في العراق ، وما هياكل الهند والصين وصناعاتهما والطبقات الدينية والاجتماعية الباقية فيهما إلا دليلاً على نضج التفكير وعلى اتصال ذلك النضج زمنياً طويلاً في جميع أجزاء العالم القديم . ثم إننا نعلم على القطع أن الفلاسفة اليونانيين الأولين أمثال تاليس وفيثاغوراس قد تلقوا علومهم الهندسية والفلكية في مصر غالباً وفي العراق أحياناً .

غير أن الامم القديمة كانت خاضعة في الدين والسياسة لطبقة من الكهّان المستغلّين للدين في سبيل السلطة . من أجل ذلك كتموا علومهم حتى لا تصل الى العامة فتضيع سلطتهم هم . فلما انقرضت طبقة الكهّان انقرض علمها معها ، بعد أن كان ذلك العلم قد تقهقر في ذاكرة الكهّان دهرأ طويلاً . أما اليونان فكان من خدماتهم للفكر ولتاريخ الفكر أنهم بذلوا العلوم والفلسفة لمن يستأهلها من نخبة الناس ومن هم دون النخبة أحياناً ، فعاشت آراؤهم ومذاهبهم الفلسفية بعدهم وورثناها نحن منهم .

وقد كان لأهل فارس والهند آراء يحاولون أن يربطوا بها بين الدين وبين نشأة العالم . ولذلك تقرب هذه من أن تكون فلسفة ، وخصوصاً لتأثيرها

في كثير من المفكرين فيما بعد .

كان للانسان القديم حضارة (أسلوب في المعيشة) مختلفة من حضارة اليوم وأقل تنوعاً وأبسط مظاهره وأبعد عن اللطف في المعاملة والدقة في الصناعة والرفاهية في العيش . على أن جميع القضايا التي لا تزال تشغلنا الى اليوم ، كاللغة والدين والأسرة ومظاهر الطبيعة ، كانت تشغله أيضاً . غير أن الانسان القديم كان يعيش عيشة فطرية في نطاق ضيق من عالمه المادي وعالمه الروحي معاً : كان يحسب أن جميع هذا العالم مخلوق من الشمس والقمر والأمطار والصواعق والكسوف والخسوف والحیوانات والأشجار كانت مجعولة له : كانت الصواعق لتخيفه ، وكان النمر للآثار له في الليل ، وكان المطر وسيلة لاسقائه وسقي زرع ، كما كان انتعاش المطر عقوبة له . ثم تجسست الطبيعة للانسان الفطري كائناً حياً يتحداه في كل وجهة ، حتى أنه كان لو عثر بحجر لتخيل أن هذا الحجر قد أراد به شراً .

ولم يتعرف الانسان الاول قانون السببية ، فكان يريد أن يعرف المسبب الآتي ، لكل حادث ، إنه لم يكن يسأل مثلاً : ما الذي أسبب الرعد ؟ — بل كان يسأل : من ذا الذي أحدث الرعد . وربما سأل عن الرعد ، لماذا حدث ؟ وكيف حدث ؟ ومن أين جاء : وإلى أين يذهب ؟ لا ليتعرف طبيعة الرعد وصلة الرعد بالعالم الطبيعي الذي يحدث ، بل ليطلع — في رأيه — على صلة ذلك الرعد بنفسه هو وعلى تأثير ذلك الرعد على حياته هو . ثم ان الانسان الفطري كان ضعيفاً في الحسب ، قاصراً في كشف الحقائق ، جاهلاً للأسباب الفاعلة في عالم الطبيعة ، فحمله ذلك كله على أن يؤمن بالخرافات وعلى أن يميل الى المبالغة في كل شيء . ومن هنا تخيل أن العالم مملوء بالارواح الشريرة الغائبة عن بصره والقادرة على إيذائه .

الوجود والإله

كان أصل الوجود غامضاً في ذهن الانسان الفطري ، وكان الوجود نفسه ، في رأي الانسان الأول ، محدوداً ضيقاً لا يزيد على بيئته هو وما يراه في بيئته هو من الأرض والماء ثم تلك الرقعة من السماء التي تعلو المكان الذي كان يعيش فيه .

ونظر الانسان الفطري الى نفسه ورأى أنه يسيطر على بقعة من الارض وأن له أسرة فتخيل لهذا العالم كله حاكماً مستبدّاً ، وهكذا خطرت له فكرة وجود الله . وجعل الإنسان الفطري لله ولادة عجيبة ، فقال مرة إن الله خرج من الماء الذي كان يملأ الوجود ثم صنع تلة (في وسط هذا الماء) وجلس عليها ، وقال مرة أخرى إن بقرة بيضاء خرجت من نهر النيل ثم ظهر الله منها . وكذلك تخيل الانسان الفطري أن لله أسرة وأولاداً يتولون أمور العالم .

آدم والعالم

والله هو الذي خلق آدم (الانسان الأول) : صَنَعَ شَخْصَهُ ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ رُوحاً (رِيحاً ، نَفْساً) . والبشر كلهم جاءوا من هذا الانسان الذي هو أب للناس كلهم .

وشعر الانسان الفطري أنه مرتبط بهذا العالم المحيط به خاضع لإرادة الله ولأحكام النجوم ، محبط به عوامل الطبيعة فتسوء إليه في الأكثر وتحسن اليه في الأقل .

الأسرة والدين

كان نظام الاسرة يمثل سلطة القوي على الضعفاء : كان الأب القوي سيد المرأة والأطفال الصغار في الأسرة ؛ وكان القوي بين أسياد الأسر ينقل سلطته الى المجتمع . ومع الأيام يصبح لهذا المتسلط رهبة صحيحة في نفوس الخاضعين له حتى يصبح لهم ذلك ديناً (عادة) .

الحياة والموت والآخرة

نظر الانسان الفطري إلى نفسه فوجد أنه يُثيب المحسن ويُعاقب المسيء من أولئك الذين يَبْسُطُ سُلْطَنَهُ عليهم . ثم وجد أن ثَمَّتْ أشخاصاً لا سُلْطَةَ له عليهم فتخيّل (قبل أن تأتي الأديان السماوية) آخرة يُحاسب الله فيها أولئك الأشخاص فيعاقبُ الظالمين (له ولأمثاله) ويشبهه هو وأمثاله (من المظلومين) .

ثم عزّ على الانسان الاول أن تَنْتَهِيَ حياته في هذه الدنيا فاعتقد أن الموت انتقال قسريّ من مكان إلى آخر يحيا فيه حياة ثانية دائمة ، فكان أهل الميت يقيمون المآتم لِمَيِّتِهِمْ ثم يدفنونه في مكان حصين ويدفنون معه الأشياء التي كان يستخدمها في حياته لأنه سيحتاج إليها في حياته الثانية . وكذلك كان الانسان الأول يزور أمواته ويقوم بالمراسم عند قبورهم لاعتقاده أنهم يشعرون بما يُبديهِ نحوهم .

الأحلام والسحر

واعتقد الانسان الفطري أن الأرواح تزاور في أثناء نوم أصحابها . ثمّ ان أرواح الأموات تأتي في الأحلام إلى الأحياء فتُفْضِي إليهم بشيء من الأخبار الماضية أو المقبلة ، أو تنصحهم بأمور وتُحذِّرهم من أمور . ولما اعتقد الانسان الأول أن المدارك الروحانية الغالبة عن الحس يمكن أن تُحدث آثاراً ماديّة في البشر خاصّة نشأ عنده مدركُ السحر .

تطوّر الفكر في مصر القديمة

خرجت مِصْرُ من العصر الحجريّ بالكشف عن معدن النحاس في صحراء سيناء ، نحو عام ٥٠٠٠ ق . م ، وكانت الحضارة والثقافة قد بلغت فيها مبلغاً كبيراً ثم أثرتا في أديان وفلسفات للأمم المعاصرة لمصر يومذاك .

– الوجود والعالم

الوجود الأول كان النون ، والنون هو الماء الاصلي المحيط ومصدر كل شيء ، ومنه وُجد أتوم الخالق الأكبر من تلقاء نفسه . لما ظهر أتوم من النون صنع تلة وأظهرها من قلب الماء ثم استقر عليها وبدأ خلق العالم . ولقظ أتوم ، في أول الأمر ، الآله شو (إله الهواء) ثم أخت شو ورفيقتة الإلاهة تفتوت (الإلاهة الرطوبة) . وشو وتفتوت وكذا غيب إله الأرض ونوت إلاهة السماء . ثم ان غب ونوت تزوجا وكذا أوسيريس وأخته إيسيس ، ثم ولدا سيت وأخته نفتيس . ومن هؤلاء جاء سكان العالم الجسيمانيين والروحانيين .

– صورة الأرض

كانت الأرض لوحاً سابحاً على النون (الماء) ولها عند أطرافها نوائء تمثل الجبال . وكان في أطراف الأرض أربعة أعمدة تستقر عليها السماء ، كما أن الآله شو (إله الهواء) كان يحفظ السماء في مكانها فوق الأرض . وكان المصريون يصورون الإلاهة نوت امرأة مستندة على قدميها وكفها فوق الأرض ، وربما صوروها على شكل بقرة . ومن السماء تتلألأ النجوم . أما الشمس فتدور حول الأرض : تشرق في الصباح وتغرب في المساء ، ثم تعود فتشرق في اليوم التالي وقد تجددت بمرورها في النون .

– الله والانسان

كان رع إله الشمس والآله الأعلى ، وكان يُلحى أيضاً أمون رع ويُلقب ملك الآلهة ، وهو أول ملوك مصر (فهو إله وملك في وقت واحد) . وإذا كان فرعون (ابن الآله رع والملك الظاهر الذي يحكم البلاد) يتجبر ويظلم الناس فلأنه يريد أن يَضْبِطَ الأمور بدقة وحزم في سبيل المحافظة على نظام الري الذي هو سبب حياة مصر .

والله - في العقيدة المصرية - خَلَقَ الانسانَ على صورته رحمةً بالناس وحُباً لهم ، ثمَّ خلق كلَّ شيء في هذه الدنيا وسَخَّرَه لهم . وقد بلغ من حُبِّ الله للناس أن ذبح أولاده لما تأمر أولادُه على الناس . ولكن لما ثار الناس عليه هو أهلَهم .

- اصلاح اخناتون

جاء أمنحوتب الرابع الى العرش سنة ١٣٧٥ ق.م فكَرِهَ الوثنيةَ السائدة في مصر فألغى عبادة جميع الآلهة واستبقى عبادة آمون رع وحده وسمَّاه أتون (وأتون اسم آخر للشمس) ثمَّ سمَّى نفسه إخناتون (أتون راض = رضا الله) .

ومع أن هذا « التوحيد » كان لا يزال مَشُوباً بالوثنية الظاهرة ، فإن البشر لم يكونوا بعدُ مستعدين لقبوله . فلما تُوفِّيَ إخناتون ، ١٣٥٠ ق.م ، عادت الوثنية الى مصر .

- الحياة بعد الموت

كان أوسيريس إلهاً للماء ، للخصب وللنبات والحياة كلها ، لأنه مات ثم عادت اليه الحياة فأصبح يمثل القيامَ من الموت . وكان المصريون يحتفلون ببعثه من الموت في كلِّ عام ؛ ومن ذلك انتشر الاعتقاد بين المصريين بأن البعث حقٌّ لكلِّ انسان . ويمكن أن نرى مبلغ اهتمام المصريين بالحياة بعد الموت من اهتمامهم بقبور ملوكهم وقبور الأعيان ، وبالأهرام التي كانت مقابرَ وبالتحنيط الذي يجب أن يَحْفَظَ الجسم سليماً حتى تستطيع الروح أن تعودَ اليه .

- الحضارة المادّية والثقافة العلمية

عَرَفَتْ مصرُ، منذ القرن الثلاثين ق.م، أقلد المهندسين - مما نرى في بناء الأهرام - والهيكل وفي نظام الري . ثم كان المصريون بارعين في صناعات النسيج

والزجاج والذهب والفتخار والورق وفي الكيمياء . وعرف المصريون الكسّر العشري والجبر والهندسة المستوية منذ ٢٠٠٠ ق.م. ووصل إلينا منذ ذلك الحين كتاب في الجراحة فيه أقدم ذكر للدماغ وأن الدماغ يسيطر على أطراف البدن ، فاذا أصيب الدماغ بأذى فإن تلك الأطراف يلحقها الشلل .

تطور الفكر في ما بين النهرين (العراق)

منذ عام ٣٠٠٠ ق.م. كان السومريون (وهم شعب غير سامي) يسكنون في العراق في مدن مسورة وقد تألفوا الحيوانات المختلفة . وهم أول من تألف الحصان وأول الذين عرّفوا الدولاب وصنعوا المركبات ليحملوا عليها أثقالهم .

— الأعداد والتقويم

جعل السومريون الوحدة الكبيرة في العدد « ستين » فكانوا يقولون : « خمس مرات ستين » ، كما تقول نحن : « ثلاثمائة » . وبذلك كانت السنة « ست مرات ستين يوماً » تقريباً ، والدائرة « ست مرات ستين درجة » .

كانت السنة عند السومريين اثني عشر شهراً قمرياً ، ثم أدركوا أن السنة القمرية أقصر من السنة الشمسية التي تتشكل في أثنائها الفصول الأربعة . من أجل ذلك كانوا كلما لاحظوا أن فصل الربيع قد تأخر عن ميعاده الطبيعي نحو شهر نساءوا البدء بالسنة الجديدة (أي أخروها شهراً) بزيادة شهر في آخر السنة السابقة . وهكذا كانت كل سنة ثلاثية في التقويم السومري ثلاثة عشر شهراً . وهذا هو النسيء .

— خلق العالم وصورته

في البدء لم يكن أرض ولا سماء ولا آلهة ، ولكن كان ثمت ثلاثة مظاهر من الماء في فوضى مطلقة : الماء العذب (الحلو) أو النهر المحيط

ويعتله أبنسو (أبو جميع الأشياء) - الماء الأجاج (المالح) أو البحر ،
ويعتله القوضي تيثامات (الأمّ العظيمة) - الماء البخار (الغمام أو الضباب)
ويعتله الغموض «ممو» .

بدأ الخلق بعالم الآلهة : ولقد أبسو وتيثاماتُ إلهين هما لتحمو (يسكون
الحاء) ولتحمو (بفتح الحاء) ثم جاء من لتحمو ولتحمو إلهان آخران :
أنشارُ (الجانب الأعلى المذكّر من دائرة الأفق التي يجب أن تحيط بالسماء)
وكيشارُ (الجانب الأدنى المؤنث من دائرة الأفق التي يجب أن تحيط
بالأرض) . ثم إن أنشار وكيشار ولدا آتو (إله السماء) : بعدئذ ولقد
آتو الإلاهة نودموت (أو أيا أو أنكا) ، ولعلها إلاهة الأرض أو إلاهة
الحكمة .

الى ذلك الحين كان الوجود المادّي لا يزال قرصاً مجتمعاً أو شيئاً على
شكل الطاس ، فجاء (إله) الريح ونفخ ذلك القرص ففرقه طبقتين أصبحت
الطبقة العليا منهما سماء والطبقة السفلى أرضاً .

— قصة الطوفان

حدثت في بلاد ما بين النهرين (جنوبي العراق) طوفانات عظيمة
في أيام السومريين كان أعظمها وأشدّها الطوفان الذي حدث بُعيد عام
٤٠٠٠ ق. م. وقد وصل إلينا ملحمة سومرية تصف هذا الحدث الذي
أباد الناس في المنطقة التي عمّ فيها . وكان لهذه الملحمة أثر بعيد في آداب
الشعوب السامية (كالبابليين والعبريين) وعند غير الشعوب السامية
(كالصينيين) .

— ملحمة جلجامش (الموت والخلود)

بعد الطوفان الثاني الكبير (نحو عام ٣٣٠٠ ق. م.) حكمت في مدينة
الوركاء (أوروك) - في منتصف الطريق بين بغداد والبصرة اليوم) سلالة
من الملوك عدد أفرادها اثنا عشر ملكاً كان الرابع فيهم ملكاً شجاعاً

وَبَطْلًا اسْمُهُ جِلْجَامِشٌ .

في ملحمة جلجامش أن جلجامش كان صديقاً لإنسان وَحْشِي اسمه إنديكو^(١) فاستطاع جلجامش أن يثأله . فلما مات إنديكو حزن عليه جلجامش .

وطار جلجامش في السماء باحثاً عن نبات يدفع الموت عن البشر ويمنحهم الخلود ، فلما قرب جلجامش من ذلك النبات دُفِعَ عنه فسقط عائداً خائباً إلى الأرض .

— الحياة الاجتماعية

عاش السومريون جماعات صغيرة في مدن مستقلة ، وكانت كل جماعة تتألف من طبقات منها طبقة الأحرار وطبقة الأرقاء . وكانت المرأة مُلكاً لأبيها ثم لزوجها .

وكان يحكم المدينة المستقلة مجلسٌ يمثل سُكَّانَهَا الأحرار مما يَنْطِيق بشيء من الشورى القِطرية . أما في أيام الأزمات فكان يُعْهَدُ بالحكم الفعلي لفردٍ واحد من شيوخ المجلس يسمى مَلِكاً . وبما أن هذا الملك كان ينتخب انتخاباً فلقد كان بالامكان أن يُعزل .

— الكتابة المسمارية

كتب السومريون بالصُّورِ منذ القرن الثلاثين ق . م . ومع الأيام تطوّرت الصور فأصبحت أشكالاً شبيهة بتلك الصور . وبما أن السومريين كانوا يطبعون على الطين بأداة تُشبه المسمار أو الإسفين (عريضة من أحد طَرَفَيْهَا دقيقة من الطَرَفِ الآخر) فقد عُرِفَتْ كتابَتُهُم بِالكِتَابَةِ الْمِسْمَارِيَةِ أو الإسفينية . على أن الكتابة المسمارية ظلت كتابة تصويرية ولم تصبح عندهم علامات صوتية أو حروفاً .

(١) كانت أعضائه مزيجاً من أعضاء البشر وأعضاء الحيوانات .

تطور الفكر في بابل

في أواخر القرن الثاني والعشرين ق. م. بدأت مملكة سومر بالضعف ، فاتفق أن هاجرت في نحو ذلك الحين قبائل من الأموريين (وهم ساميون) الى ما بين النهرين واستولت على قرية بابل على الفرات الأدنى ، فعرفت دولة الاموريين في بابل باسم الدولة البابلية .

يبدو أن تقسيم النهار اثنتي عشرة ساعة وتقسيم الليل اثنتي عشرة ساعة ثم جمع سبعة أيام في وحدة زمنية تعرف اليوم باسم « الأسبوع » هي من عمل البابليين . وفي مطلع الألف الثاني ق. م. جعل البابليون يدنون مطالع كوكب الزهرة ومغاربته بالإضافة إلى الشمس (لأن الزهرة إذا كانت في السماء قريبة من الشمس فإن نورها لا يظهر) .

وأشهر ما وصل إلينا من البابليين « شرائع حمورابي » . ان حمورابي ملك بابل جمع القوانين والأعراف القديمة (١) في مكان واحد وكتبها بالخط المسماري على لوح كبير من الحجر ونصبه في الهيكل . وإلى شرائع حمورابي يرجع كثير من القوانين مثل « العين بالعين » . ومع أن شرائع حمورابي انطوت على كثير من الانتقام الظالم (كالحكم بقتل ابن المهندس إذا اتفق أن ذلك المهندس بنى بيتاً ثم سقط ذلك البيت وقتل ابناً لصاحب البيت) ، فإن فيها كثيراً من أوجه الرحمة في القانون تتعلق بالأيتام والأرامل .

الحثيون والسياسة

كان الحثيون أول الشعوب الآرية (٢) التي انتقلت إلى غربي آسية . وقد نزل الحثيون في آسية الصغرى وأقاموا فيها عدداً من المدن سرعاناً ما وحلوها في دولة عسكرية قوية استطاعت أن تقيم أوسع الامبرطوريات التي قامت في غربي آسية (٢٣٥٠ ق. م.) .

(١) العرف (بضم العين) العادة المعمول بها بين الناس في الأخلاق والمعاملات .

(٢) راجع ، تحت ، ص ٤٤ .

والخثيون أول من جاء بالحصان إلى آسية الصغرى وأول الذين عرفوا الحديد واستخدموه في الحروب . وكانت حضارتهم العمرانية مزدهرة . وكانت الحكومة عند الخثيين دستورية ذات قوانين مدونة ، وكان على الملك نفسه أن يخضع لتلك القوانين والآخالفها . وكذلك كانت لهم شرائع جزائية ومدنية على شيء من القسوة . فلما عظمتم دولتهم واتسعت حضارتهم هذبوا تلك الشرائع ونقحوها فحذفوا منها عقوبة الإعدام وعُصِر الانتقام (ألقوا عقوبة العين بالعين والسن بالسن)

الفينيقيون والأبجدية

فَضَّلُ الفينيقيين على الأبجدية أنهم نَشَرُوا في العالم المعاصر لهم . عرف الشرق القديم طريقتين أساسيتين للكتابة التصويرية : الكتابة المسماة في العراق والكتابة الهيروغليفية في مصر . والذي نعرفه اليوم أن أهل رأس شمرا الفينيقيين كتبوا بأبجدية تتألف من تسعة وعشرين حرفاً بالخط المسماة ، ولكننا لا نستطيع أن نجزم اليوم في الطريق التي سلكتها الكتابة من الأشكال المسماة التصويرية إلى الحروف الأبجدية الكنعانية (الفينيقية) الشمالية (في رأس شمرا : الحجرات ، تلك التي سماها المكتشف الفرنسي « أوغاريث ») ، وإن كان الظن قوياً بأن الأبجدية الكنعانية (الفينيقية) الجنوبية في جبيل وصور قد نشأت من الأبجدية السيناية (نسبة إلى شبه جزيرة سيناء) المتطورة من الخط الهيروغلوفي المصري^١ .

الخثيون والسياسة

كان الخثيون أول الشعوب الآرية (٢) التي انتقلت إلى غربي آسية . وقد نزل الخثيون في آسية الصغرى وأقاموا فيها عدداً من المدن سرعاناً ما وحدوها في دولة عسكرية قوية استطاعت أن تُقيم أوسع الامبراطوريات التي قامت في غربي آسية (٢٣٥٠ ق . م .) .

(١) التسمية « كنعاني » (في مقابل « فينيقي ») واقتراح « الحجرات » اسماً لما دعاه المكتشف الأجنبي « أوغاريث » لأن لغة « الحجرات » وحضارتها لغة وحضارة عريبتان أصيلتان من تحقيق للصدق الاستاذ حليم كنعان . .

الأشوريون في تزيين قصورهم بالقيشاني والنقوش وبالجنائن وبالتماثيل الضخمة .

ووصل إلينا من آشور أول تدوين للعلامات الموسيقية مع جانب من السلّم الموسيقي .

واشتهرت في التاريخ مكتبة آشوربنيبال (ثور بن بعل) المتوفى عام ٦٢٦ ق.م. ، وقد كان هو نفسه بارعاً في الكتابة والخط وفي عدد من فنون العلم والحكمة . هذه المكتبة بدأ جمعها في أيام شروكين (١) الآشوري . فلما جاء آشور بن بعل أمر بتوسيعها وتنظيمها فأصبحت في أيامه تضم اثنين وعشرين ألفاً من الألواح منها قواميس ومنها كتب في النحو والطب والنبات والكيمياء الى جانب عدد كبير من الوثائق التاريخية .

الكلدانيون والفلك

الكلدانيون ورثة مدينة بابل وورثة الحضارة التي ازدهرت في ما بين النهرين ، كان أعظم ملوكهم وأشهرهم نبوخذنصر أو بختنصر الذي حكم ثلاثة وأربعين عاما (٦٠٤-٥٦١ ق.م.)

تقوم شهرة الكلدانيين على التنجيم الخرافي وعلى علم الفلك الصحيح . ترجع تسميات أيام الاسبوع الى الكلدانيين فقد نسبوها الى الشمس والقمر والكواكب الخمسة السيارة (عطارد والزهرة والمريخ والمشتري وزحل) إذ خصّوا كل يوم من أيام الاسبوع السبعة بعبادة أحد هذه الاجرام السماوية .

وكان للكلدانيين أرصاداً (ملاحظات لحركات الأجرام السماوية) مستمرة منذ أيام البابليين . وقد وصل إلينا من هذه الارصاد جداول

(١) شروكين الثاني - شرو (ملك) + كين أو قين (جد) : عبد الملك - المتوفى عام ٧٠٥ ق.م. تمييزاً له من شروكين الأول الأكادي الذي بلغ أشده نحو عام ٢٥٠٠ ق.م.

تبدأ عام ٥٦٨ وتستمر ثلاثمائة عام بلا انقطاع مما لا تعرف له مثيلاً في تاريخ الفلك .

ومن مشاهير علماء الفلك الكلدانيين نابو ريمانو ثم كيدنو .
درس نابو ريمانو ، قبيل عام ٥٠٠ ق.م. الأرصاد التي كانت قد جمعت في مدى اثنين وخمسين عاماً ثم صنع منها جداول لحركات الشمس والقمر وبين حركاتهما في اليوم والشهر والسنة ، كما حسب موافيت الكسوف الخسوف ثم أثبت عددا من الاحداث الفلكية المهمة .
وحسب نابو ريمانو طول السنة فوجده ٣٦٥ يوما وست ساعات وخمسة عشر دقيقة وواحدة وأربعين ثانية ، فكان حسابه هذا يزيد على طول السنة الحقيقي ستاً وعشرين دقيقة وخمسة وخمسين ثانية .

وبعد قرن من الزمن صنع كيدنو جداول لحركات عدد من الاجرام السماوية كانت أكثر دقة من الجداول التي تستعمل عادة في العصر الحديث ، ذلك لأن كيدنو بنى جداوله على أرصاد جمعت في ثلاثمائة عام ، وفلكيو اليوم لا يجدون بين أيديهم أرصادا جمعت في مثل هذه الحقة الطويلة من التاريخ .

التوحيد العبراني

للعبرانيين تاريخ مصنوع تتضارب فيه الاحداث وتتناقض فيه التواريخ :
هاجروا من شبه جزيرة العرب فمروا بفلسطين ، قبل نحو عام ١٤٠٠ ق.م. ، فلم يستطيعوا الاستقرار فيها فتابعت قبائل منهم طريقها جنوبا الى مصر حيث استعبدهم القراعنة وسخروهم في أعمال شاقة وساموهم سوء العذاب .
وأفقد موسى عليه السلام قومه بني اسرائيل (العبرانيين) من مصر وخرج بهم الى صحراء سيناء حيث تاهوا مدة توفى موسى عليه السلام في أثنائها . ثم إنهم دخلوا الى فلسطين ، ربما في القرن الحادي عشر قبل الميلاد ، وأنشأوا مملكة انقسمت وشيكا مملكتين : مملكة يهوذا في الجنوب

ومملكة إسرائيل في الشمال .

هاجم الاشوريون شواطئ البحر الأبيض فقبضوا على مملكة اسرائيل وحملوا معهم ثلاثين ألفا من أهلها أسرى ، عام ٧٧٢ ق.م. وبعد قرنين من الزمن جاء نبوخذنصر وقضى على مملكة يهوذا ، عام ٥٨٦ ق.م. ، وحمل معه جموعا من أهلها سبياً الى بابل ، ولذلك يُعرفُ هذا الحدث باسم « السبي البابلي » .

لم يكن للعبرانيين (بني اسرائيل أو اليهود) حضارة أصيلة فاتخذوا الحضارة الكنعانية وأضافوا اليها بعض ما كانوا قد حملوه معهم من مصر . ونحن نجد حضارة العبرانيين وثقافتهم في التوراة .

والتوراة التي بأيدي الناس مجموعٌ لفصول كُتبت في عهود مختلفة بعضها لا يرقى الى أبعد من القرن الثالث بعد المسيح . في هذه التوراة وصفٌ للخلقة وللطفان مأخوذ من الروايات السومرية والبابلية ، وفيها تشريع مأخوذ من شريعة حمورابي ثم أمثالٌ وحكم يرجع كثير منها الى إخناتون المصري ، وهي في التوراة منسوبة الى الملك سليمان (القرن العاشر ق.م.) .

والعبرانيون كانوا في الاصل وثنيين على مثال ما كان جميع الساميين ، ثم فعلوا ما فعله جميع الساميين بأن جعلوا أحدَ آلهتهم الكبارَ رأسَ الآلهة وعظيمها ، يدلنا على ذلك قولهم في « الله » ألوهيم وهي صيغة الجمع السالم لكلمة « ألوهو » بمعنى إله . ومع أن العبرانيين كانوا يعنون في العصور المتأخرة باللفظ « ألوهيم » لإلهاً واحداً ، فإن هذا اللفظ نفسه يدل على أنهم كانوا من قبل يعدّون الآلهة .

وكذلك أشار اليهودُ ، فيما بعد أيضاً ، الى الله باسم « يهوه » (= الذي هو هو) . ولكن يهوه كان إلهَ إسرائيل لا إله الناس كلهم ، كما كان إله الحرب والانتقام . ولما تغلبت الاشوريون على اسرائيل

وهدموا عاصمتها السامرة وسبّوا أهلها اعتقد العبرانيون أن الإله آشور يجب أن يكون أقوى من الآلهة يهوه لأن الآشوريين استطاعوا أن يتغلبوا على العبرانيين ويقضوا على دولتهم .

وبعد هلاك الجيش الآشوري بالطاعون الذي أصابه في المستنقعات في شرقي الدلتا من النيل ، أخذ العبرانيون يعتقدون أن إلههم يهوه هو الذي فعل ذلك ، كما بدأوا يعتقدون أن سلطة يهوه تمتد على بقعة من الأرض أوسع من فلسطين .

وعلى هذا لا يكون العبرانيون أقدم الموحدين في التاريخ . ثم ليس توحيدهم هذا توحيداً صحيحاً لأنه لم يتضمن سوى ملك الوحدانية في العدد فقط ، وقد ظلّ العبرانيون يشبهون الله وينسبون إليه صفات يشركه البشر فيها ، ويلجئون له الذبائح .

الآريون

أن الفكر الفلسفي عند الآريين (عند الإيرانيين وعند إخوتهم الهنود ثم عند أحفادهم الأوروبيين من الجرمان والكلتيين والآخرين — اليونان القدماء — والصقالية أهل المناطق الشرقية من قارة أوروبا والاطاليين القدماء) كان نتاج حضبة إيران الباردة . من أجل ذلك كان يعمّ هؤلاء في الدين عبادة الشمس وتقديس النار وما يتبع ذلك عادة من تقديم القرابين بحرق الحيوانات تقرباً إلى الآلهة ومن التعاويل التي يُلَفِّظُ بها في العبادة عند تقديم الضحايا والذبائح وفي السحر .

ويعمّ هؤلاء أيضاً تقديس مظاهر الطبيعة والإيمان بالآلهة كثيرة يمثل كل آله منها مظهراً من مظاهر الطبيعة ، فتمت إله للشمس وإله للقمر وآخر للمطر وآخر للحرب ، الخ .

ثم يبدو أن هذا النوع من الوثنية قد ساد إيران إلى القرن السابع قبل الميلاد حينما قام زرادشت بالإصلاح الديني للتخفيف من الوثنية المادية

وللتفصيل من عدد الآلهة وللدعوة الى شيء من الايمان الروحي .

الفلسفة الهندية

إن معرفتنا بتاريخ الهند القديم — من الناحية الروحية والفلسفية خاصة — مستمدة من كتاب ييلد المشهور في التأليف الغربية باسم «فيدا» . هذا الكتاب مدون باللغة السنسكريتية ، وأهلُه ينسبونه الى الله على لسان بَراهم (التجلي الاول لبراهمان أو للألوهية أو لله) .

على أن كتاب ييلد هذا نتاجُ جهودٍ مختلفة في عصور متعاقبة ، وهو يتألف من أربعة أقسام يوصف كل قسم منها باسم «ييلد» : ريكييلد (وفيه أناشيدٌ دينيةٌ نظمها شعراءٌ يتسبون الى يسع أسير تنافس أفرادها — في الزمن المتطاوَل — في نظم الاناشيد وفي جعلها من طريق الصور الوثنية والمبالغات أقرب فأقرب الى عقول الناس) ثم ياجورييلد (وفيه تعاويلدٌ سحريةٌ : أدعيةٌ تتلى لِسَحَرِ الناس أو لشفاء الأمراض الخ) ثم ساماييلد (وهي أشعارٌ مأخوذة في الاصل من ريكييلد تتلى في أثناء تقديم القرابين من اللذائخ) ، وأما أثارفاييلد فقد بقي زمنا طويلا لا يؤلف جزءا من كتاب ييلد ، وهو يضم في الأكثر رُقَى^(١) تتلى في أثناء عمل السحر ، وكلتها تدعو الى وثنية صريحة قائمة على تعدد الآلهة .

على أن جانباً من المادة في كتاب ييلد يرجع الى ما قبل عام ١٥٠٠ ق.م. ، قبل نزول الهنود في منازلهم الحالية ، بينما هنالك جوانب منها يجب أن تكون متأخرة جداً .

— الوثنية وتعدد الآلهة

كانت آلهة الهنود عديدة جداً ولكن ليس ثمت إجماع على عددها ،

(١) الرقية (يَضم الراء) : العوذة (يَضم العين) ، جملة تحمل معنى روحياً يصحبها دعاء تطل لشفاء المريض أو لصرف الشر عن الذين تطل عليهم .

فهي ثلاثة وثلاثون أو تسعة وثلاثون أو ثلاثمائة أو ثلاثة آلاف ؛ وكلها تمثل مظاهر الطبيعة : إله النور ميترا (وهو يقابل ميشرا إله النور عند الإيرانيين) ، إله المطر ، إله التدمير ، الخ . إنّ نقرا من هؤلاء الآلهة يسكنون السماء ؛ وهناك نفر منهم يسكنون الأجواء ، أدنى من السماء ، ونفر يسكنون الأرض في الأنهار مثلا . ومع أن كلّ إله من هؤلاء الآلهة مخصوص في الأصل بمظهر من مظاهر الطبيعة وبعمل معين ، فالاضطراب في مناصب هؤلاء الآلهة وفي خصائصهم كثير ظاهر : ان الشمس هي ذكرٌ حيناً وهي أنثى حيناً آخر ؛ والشمس والقمر عدوان مرةً وزوجان مرةً أخرى .

— طبقات المجتمع

بعد أن استقرّ الوافدون إلى الهند — وهم آريون — وحكموها قسّموا مواطنهم أربع طبقات اجتماعية : البراهمة (الحكماء) وهم أعلى تلك الطبقات ؛ ثمّ تحتهم المحاربون ، ثمّ الزراع . ثمّ هناك طبقة المنبوذين ، وهي طبقة مردوخة (من أهل البلاد الأصليين) ليس لأهلها حقّ من الحقوق الاجتماعية ولا لهم كرامة في الناس .

هذه الطبقات تعيش متحيّزة في المجتمع ولا يجوز أن يختلط بعضها ببعض بالزواج ؛ والاختلاط بينها بالزواج يعدّ جريمة الجرائم ، ذلك لأنّ مثل هذا الاختلاط مضرّ بالطبقات الحاكمة اذ هو يُجرّئ الطبقات الدنيا على طلب الحكم .

— التعليم

في آخر كتاب بيد قسم بُدعى أوبانيساد أو فيدانتا . ومعنى أوبانيساد « المجاورة ، الملازمة للتعلّم » . والتعليم هنا معناه تلقّي نفر مختارين من الطلاب — من أولاد البراهمة خاصة — دروساً ذات طابع باطني (المقصود من معناه غير المفهوم من ظاهره ، والمستور عن سائر الناس) . والبراهمة

يعتقدون أن هذا القسم من كتاب ييد هو القسمُ المُهمُّ وهو الذي يُهيءُ النفوسَ للمعرفة الحقيقية التي تصل إلى المتعلم من طريق الإشراق (من الله إلى الإنسان مباشرة) ، بينما هم لا يحترمون سائر أقسام كتاب ييد لأنها في رأيهم للعامة ولأنها لا تصل بهم هم إلى المعرفة التي يريدونها ، هذا مع اعتقادهم بأن الأقسام كلها وحي !

والبراهمة هؤلاء يُظهرون الزهد ولا يؤثرون مظاهر العالم اهتمامهم ، إذ اهتمامهم كله إنما هو التأمل في نفوسهم . والبرهمي لا يهتم بالألوهة المتعددة بل بالوجود الأسمى الذي جاءت منه جميع هذه المظاهر الطبيعية . وفي الاوبانيصاد أن النفس واحدة في الوجود كله : في عالم الأحياء وفي عالم الجماد . ان النفس الكلية الجامعة موجودة في كل كائن ، لذلك كان كل كائن يستطيع أن يرى نفسه في كل كائن آخر ، حتى في براهمان - آتمان (في الله) - وهم يقصدون بالكائن آتمان « النفس » وبالكائن براهمان « العلة الأولى للأشياء » ، في الأغلب - . من هذه الفكرة ، في الجمع بين آتمان وبراهمان ، جاءت وحدة الوجود في التفكير الهندي .

ويخطو البراهمة في هذا السبيل خطوةً أخرى :

يسعى الإنسان إلى أن يحقق ذاته ، وهو لا يستطيع ذلك إلا من طريق المعرفة وحدها . وللحياة غرض روحي وغرض خلقي : فغاية الأخلاق (السلوك الحسن في الحياة) الخير الدنيوي ، ونحن نصل إليه بالأعمال الصالحة ، إلا أن هذا الخير جزئي وهو عارض وقفي ثم هو زائل عما قريب . أما الغرض الروحي في الحياة فهو متعلق بالوجود كله وغايته البلوغ من طريق المعرفة الذاتية إلى الاتحاد في براهمان . ولكن بما أن الغرض الروحي والغرض الخلقي لا يمكن أن يجتمعا في وقت واحد ، كما لا يجتمع النور بالظلمة ، فعلى الفرد أن يتخلى عن أحدهما حتى يستطيع البلوغ إلى الآخر .

- التناسخ

التناسخ انتقال النفس من جسد تُوفِّي حديثاً الى جسد وُلِدَ حديثاً ، سواءً أكان الجسدان جَسَدَيَّ انسانين أو جسدَ انسان وجسدَ حَيَوَان . والسعادة والشقاء اللذان يلقاهما الانسان عادة في الحياة مُرتَبَان على ما كان قد أُسْلَفَهُ الانسان (يوم كانت نفسه في جسد آخر ، في زمنٍ سابق) وجزاء على ذلك . والانسان أبدأ في أحد أمرين : إمّا فعل (عَمَلٍ) من خيرٍ أو شرٍّ يَنْتَظَرُ عليه جزاء (ثواباً أو عقاباً) في دورٍ لاحق (في جسدٍ آخر) وإمّا جزاءٍ على عملٍ كان قد قدَّمه (في دور سابق) .

على أن تقلَّب النفس العاقلة في الاجساد المختلفة مزعجٌ لها ، إذ هو في الحقيقة حالٌ من الشقاء . من أجل ذلك يحاول الهندوكي أن يتخلص من التناسخ (من الرجوع الى الحياة مرةً بعدَ مرةً) ليبقى في عالم من العلم - ان صَحَّت التسمية - لا يشعرُ فيه بشيء ولا بنفسه ، بل يدخل في النيرفانا (الفناء) حيثُ يبطل كلُّ صوت ونهداً كلُّ حركة .

- التثليث والجسد

يقدمُ الهنودُ المتأخرون ثلاثةً من آلهتهم يسمّونهم ترى مورتى (ثلاثَ هيئات أو ثلاثة ألقاب) هم براهما الخالق وفِشنو الحافظ وسيفا المُهلك . واهتمامُ الهنود عملياً إنما هو بالإله فشنو . غير أن فشنو لا يباشر الأمور بحقيقته ، بل يتجسّد في آخرين ، وقد تجسّد مراراً كثيرةً أشهرُها تجسّده في كُرشِنا الذي صنَّع المعجزات وهو طفل ، والذي كان يُعرَف باسم المعلم والذي كان الاله الذي مات . والهنود يصوِّرون الآلهة ثالوثاً ذا ثلاثة رؤوسٍ متصلة من القمّا على جسد واحد ، دَلالةً على أنها تمثِّل ثلاثَ قُوَى في ذاتٍ واحدة .

وفي التفكير الهندي عدد من المذاهب المخالفة للاتجاهات التي يمثلها كتاب « ييد » :

من هذه المذاهب كارفاكا ، وهو مذهب قديم يَرْجِعُ أشهر كتبه الى القرن السابع قبل الميلاد . إنه يقول بالحياة العاجلة ويراهما فرصة سانحة اذا مرّت فاتها لا تعود ؛ وهو ينكر وجود الله ووجود المعاد (الآخرة) لأن الله والآخرة غيرُ محسوسين ، إذ الوجود الوحيد في هذا المذهب هو الوجود المحسوس . أما النفسُ فليست شيئاً سوى النشاط في الجسد ، فاذا فقد الجسد نشاطه (حسّه) فقد بَطَلَتِ النفسُ .

ومن هذه المذاهب جينا ، وهو مذهب شَرَكَ مذهب كارفاكا في شيء من المادية . ولكنه كره الحياة الى درجة الدعوة الى الانتحار . ثم ان عنصر التشاؤم في هذا المذهب بارزٌ جداً . وأتباع هذا المذهب يؤمنون بالتناسخ ولكن يكرهونه لأنه يعيد الانسان الى هذه الحياة القائمة على فترات قصارٍ من السرور القليل العارض وعلى فترات متصلة من الألم الشديد الدائم . من أجل ذلك وجب على الانسان أن يَتْرُكَ السَّعْيَ الى نيل الاشياء وأن يترك الاهتمام بكل شيء فلا يسرّ بالحصول على أمرٍ ولا يساء بالخُسران . وأتباع هذا المذهب لا يأكلون اللحمان ولا يعلدون الحيوان بالذبح لا قرباناً للآلهة ولا للطعام ولا للتخلص منه ، حتى أنهم لا يطأون الحشرات المؤذية .

ومنها المذهب البوذي وهو مذهب فلسفي اخلاقي أسسه غوثاما بوذا ، في القرن الخامس ق. م . يرى بوذا أن الحياة سلسلة من الاحزان والاضطراب ، وليس لأحدائها قاعدة ، وليس لشيء فيها دوام . من أجل ذلك وجب على الانسان أن يُحَسِّنَ أعماله كلّها حتى يستطيع أن يتخلص من التناسخ (من الرجوع الى الحياة مرّة بعد مرّة) في أقصر مدّة ممكنة ليدخل في النرفانا ويستريح من الآلام والأحزان الملزمة للوجود في هذه الحياة الدنيا .

وبوذا لا يرى نفعاً من المعرفة التي تَشْغَلُ بال الانسان بأمور الحياة . ان هذه المعرفة محققة عدداً من أغراضه في الحياة الدنيا فقط . أما المعرفة

الصحيحة فهي المعرفة المنطوية في نفس الإنسان والتي بها يدرك الإنسان أن وجوده على هذه الأرض وقى وأن الراحة الصحيحة إنما هي بالتخلص من هذه الحياة .

الثنوية الإيرانية

الثنوية هم القائلون بأصلين اثنين قديمين (أزليين) مدبرين (مؤثرين) في نشأة هذا العالم وفي تطوره . ويبدو أن هذا الاعتقاد كان قديماً في أواسط آسية وأنه يرجع الى الإيرانيين القدماء . ومن هذا الاعتقاد نشأت عبادة النار .

واختلفت فرق الثنوية في طبيعة "ذنيك" الاصلين وصلة أحدهما بالآخر . فقال الكيومرثية إن يزدان (إله النور والخير) قديم ، وأهرمن (إله الظلمة والشر) مُحَدَّث مخلوق . إن يزدان لما فكّر في نفسه ثم سألها : ألي ضد أو منازع ؟ حدث أهرمن من هذا الشك . أما المسخية فقالوا ان التوركان وحده نوراً محضاً ، ثم امسح بعضه فصار ظلمة . وهم يقولون بالتناسخ .

ومن القائلين بالثنوية زرادشت (٦٦٠ - ٥٨٥ ق . م) ، وهو مصلح أراد إبعاد قومه الفرس الأولين عن الخرافات قدر الامكان فقال إن الله الواحد الذي لا شريك له ولا ضدّ خلق النور والظلمة ثم مزجها لحكمة أرادها من ذلك المزج حتى يظهر هذا العالم . ثم لا يزال هذان يتغالبان حتى يغلب النورُ الظلمة ، ويغلب الخيرُ الشر . حينئذ يتخلص الخير الى عالمه الأعلى وينحط الشر الى عالمه الأسفل .

ومع أن مذهب زرادشت ظلّ قائماً على وثنية ظاهرة ، فانه كان اقتراباً ظاهراً أيضاً من التوحيد بأن أصبح يزدان (أو أهرمزد إله النور) الاله الأسمى وأصبح رحيماً بعباده . غير أن أهرمن ظلّ في مذهب زرادشت شديد الاثر وعلى مستوى قريب جداً من مكانة يزدان .

ومما لفت النظر في المذهب الجديد التقليل من شأن العبادات الشكلية ،
والتمقرب الى الله بالذبائح خاصة ، للزيادة في التامل الروحي في الحياة
الانسانية ، كما كان في هذا المذهب الزرادشتي دعوة الى السلام وشيء
من الزهد غاية أن يمنع شيئاً كثيراً من النزاع بين الاقوياء والاغنياء من جانب
وبين الفقراء والضعفاء من جانب آخر .
وقد ساق زرادشت كثيراً من آرائه في أناشيد . ثم ان هذه الاناشيد
جمعت مع ما وصل الينا من تعاليمه في كتاب يعرف باسم « أفستا » .

الفلسفة العملية عند الصينيين

ازدهر التفكير في الصين في أواخر حكم آل شو (١٢٢٥ - ٢٥٦ ق . م .)
حينما كثر الاضطراب في البلاد . والذي نلاحظه أن التفكير
الصيني لم يهتم بالبحث في مسا وراء الطبيعة ولا بالبحث المنطقي المنظم .
بل كان اهتمامه الأول بالحياة العملية : بالسلوك والاخلاق والسياسة المدنية
والتصوف . وكان ينبع على التفكير الصيني اعتقاد بأن الحياة السعيدة
كانت متحققة في العصور القديمة وأن الانسان ما زال منذ ذلك العهد
يتقهقر في حياته نحو الأسوأ فالأسوأ . وسنكتفي هنا بإيجاز القول في فلسفتين
صينيتين :

كان كونفوشيوس حكيم الصين الأكبر (٥٥١ - ٤٧٩ ق . م .) مفكراً
عملياً ومُصلحاً اجتماعياً أكثر منه باحثاً نظرياً وفقهياً دينياً ، وان كان
أتباعه قد أضافوا الى مذهبه أشياء من البحوث الالهية والمنازعات الفلسفية .
فلسفة كونفوشيوس اجتماعية تؤكد جانب السياسة في الدولة وجانب
السلوك في المجتمع وتدعو الى أن يجعل الانسان سلوكه موافقاً لحياة المجتمع
الذي يعيش فيه . ومع أن كونفوشيوس قد سكت عن الكلام في الطبيعة
البشرية ، أفاصلة هي أم صالحة (أشريرة هي أم خيرة) ، فإنه كان يبحث
على بث التعليم حتى يمكن أن ينشأ الافراد على تربية خلقية وسلوك حسن .

على أن بعض أتباعه زعم أن طبيعة الانسان فاسدة، كما زعم بعضهم الآخر أنها صالحة .

وكان في زمن كونفوشيوس مفكرٌ أكبر سنّاً من كونفوشيوس اسمه «لي آر» أو لاوتسه، كما يُعرف في الدراسات الاوروبّية . ولما زار كونفوشيوس الشاب لي آر» الشيخ أدرك المفكران أنّهما مختلفان جداً . كان لي آر» ذا اتجاه صوفيّ قد نفّضَ يديه من لذاتِ البشر وكرهه مغالطتهم وعدّ سلوكهم في الحياة نفاقاً ومداينة .

ولما رأى لي آر» الصين تتقهقر في حياتها السياسية والاجتماعية ثمّ يشن من الإصلاح غادر الصين ليعتزل وراء حدودها جميع هذا العالم . وقد خلف لنا لي آر» كتاباً (نحو خمسة آلاف كلمة) شرح فيه معنى الكلمتين تآو وته .

والكلمة تآو تعبر عن مدارك مختلفة ومعان متعددة ، فمن معانيها الطريق والطريقة . ثمّ هي تدلّ على العلة الاولى للوجود وعلى الحقيقة القصوى التي كانت موجودة قبل وجود السموات والارض ؛ كل شيء بدأ منها ، وهو موجود فيها ، ثمّ هو يرجع إليها . ولقد سبق وجودها وجود الله المتجلي على العالم .

وعلى الانسان ان يشبّه بتآو وذلك بتركية نفسه وتطهيرها حتّى يمكن أن يكون مستعداً لاشراق نور تآو عليه . ويبلغ الانسان تلك المرتبة حينما يستغني عن التكلف في إتيان الفضائل ، إذ يصبح إتيان الفضائل طبعاً فيه وعادة ؛ عندئذ يستطيع الاتصال بتآو بعد أن يكون قد تحرّر من القوانين الطبيعية والروابط الاجتماعية ومن جميع حواجز المكان والزمان . ولقد قال لي آر» في مثل هذه الحال : « ان الانسان لَيَسْتَطِيعُ حيثُئذٍ أن يعرف كل ما في العالم من غير أن يخرج من باب داره . »

الحضارة في نصف العالم الغربي

كان في نصف العالم الغربي الذي عُرِفَ منذ مطلع القرن السادس عشرَ باسم أميركة حضارةٌ قديمةٌ بدأت منذ نحو عشرة آلاف عام ثم اندثرت في مطلع القرن السادس عشر للميلاد مع الكشف عن ذلك الجزء من العالم وعجىء الأوروبيين - والاسبان منهم خاصة - اليه .

يبدو أن الذين عَمَرُوا الاميركيتين في تاريخهما الأول قد جاءوا إليهما من قارةٍ آسييةٍ ثم أقاموا فيهما حضارةً بلغت ذروتها في القرون الاولى قبل الميلاد وفي القرون الاولى بعد الميلاد . هذه الحضارة التي ازدهرت في أواسط القارتين ، من جنوبي المكسيك الى المرتفعات الجبلية من بيرو ، قد مثلها ثلاثة شعوب : قبائل الأزتِك في المكسيك وقبائل المايا في غواتيمالا وقبائل الإنكا في بيرو .

أما أوجه هذه الحضارة فكانت بناءً أهرامٍ ضيخامٍ مدرجة ثم وثنيةٌ تعدد الآلهة بتعدد مظاهر الطبيعة ، مع ما يتبع تلك الوثنية من الطقوس والأعياد ، ثم كتابةٌ تصويرية وبراعة ظاهرة في الحساب والفلك وفي صناعة النسيج والنحت وفي النظم السياسية ونظام الري .

ان كهنة المايا كانوا قد عرفوا الترقيم واستعملوا الصفر استعمالاً صحيحاً منذ القرن الثالث أو القرن الرابع قبل الميلاد ، كما حسَبوا السنة الشمسية فوجدوها ٣٦٥ يوماً ثم كسراً عشرياً قدره ٠,٢٤٢٠ (٢٤٢٠ جزءاً من عشرة آلاف جزء من الواحد) ، بينما الحسبان الفلكي الحديث للسنة الشمسية هو ٣٦٥,٢٤٢٢ يوماً .

غير أن هذه الحضارة التي ازدهرت في النصف الغربي من الكرة الارضية - والتي بلغت في بعض أوجهها مستوى لم تصل اليه حضارتنا الى اليوم ، كما يذكر نفر من الدارسين - لا تدخل في نطاق هذا الكتاب ، ذلك لأن فلسفتنا العربية قد بلغت أوج ازدهارها ثم أخذت تَجَنُّحُ نحو الغروب

قبل أن يُكشَفَ عن الإمبريكتين .

للتوسّع والمطالعة

- كتاب الفهرست لابن النديم ، ليزغ ١٨٧١م = بيروت (مكتبة خيَّاط) ١٩٦٤م .
- الآثار الباقية عن القرون الخالية لأبي الريحان البيرونيّ، ليزغ ١٨٣٨م .
- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مردودة ، لأبي الريحان البيرونيّ ، لندن ١٨٨٧م .
- الفلسفة في المشرق ، تأليف بول ماسّون — أورسل (ترجمة محمد يوسف موسى) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٤٧م .
- الفلسفة الشرقية ، تأليف محمد غلاب ، القاهرة ١٩٣٨ .
- زرادشت ، تأليف حامد عبد القادر ، القاهرة
- بوذا ، تأليف حامد عبد القادر ، القاهرة
- كونفوشيوس ، تأليف حسن سفيان ، القاهرة ١٩٥٦ .

- Introduction to the History of Science, by George Sarton, Baltimore 1927.
- The intellectual adventure of ancient man, by Henri Frankfort, Chicago 1950.
- Before History (the above book) Penguin ed. 1961.
- Histoire de la philosophie, par Emile Bréhier ; Fascicule supplémentaire : la philosophie en Orient, par Paul Masson-Oursel, Paris 1938.
- Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, by J. H. Breasted, Harper & Brothers, New York 1959.
- Mystères égyptiens, par A. Moret, 3ème. éd., Paris 1922.
- La civilisation assyro-babylonienne, par G. Conteneau, Paris 1922.
- Hebrew thought compared with Greek, by Thorleif Boman (trans. by Jiles L. Moreau), London 1960.

- Assurbanipal und die assyrische Kultur seiner Zeit, von F. Delitzsch, Leipzig 1909.
- A History of Indian Philosophy, by Surendranath Dels Gupta, Cambridge Univ. Press, 1957.
- Introduction to the Study of Hindu Doctrines, by René Genon, The Hague 1945.
- The Religion and Philosophy of the Veda and Upanisad, by A. B. Keith, Harvard Univ. Press 1925.
- Indian thought and its development, by Albert Schweitzer, London 1936.
- Histoire de l'Inde et sa culture, par R.P. Vaeth, Paris 1937.
- Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne, par P. Masson-Oursel, Paris 1923.
- Indische Philosophie, von O. Straus, München 1925.
- Outlines of Jainism, by J. Jaini, Cambridge 1916.
- La religion djaina, par A. Guérinot, Paris 1926.
- A Source Book in Indian Philosophy. by S. Radhakrishnan and C.A. Moore, Princeton and Oxford 1956.
- Philosophies of India by H. Zimmer, London 1951.
- La Perse antique et la civilisation iranienne, par Cl. Huart, Paris.
- L'Iran sous les Sassanides, par E. Christensen, Copenhagen.
- Zoroaster, the Prophet of ancient Iran, by A.V.W. Jackson, New York 1899.
- Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt, von H. Lommel, Tübingen 1930.
- Confucianism and its rivals, by H.A. Giles, London 1915.
- History of Chinese Philosophy, by Fung Yu-lan, Princeton 1952-3.
- Chinesische Philosophie, von H. Hackmann, München 1927.
- Storia della filosofia cinese antica, per Zanichelli, Bologna 1921.
- Les pères du système taoïste, par L. Weiger, Hien-hien 1913.
- Studies in Chinese Religion, by Ed. Parker, New York 1910.
- The Way and Its Power, translated by Arther Waley, Boston 1935.
- Three Ways of Thought in Ancient China, by Arther Waley, London 1939.

- The Religion of China, Confucianism and Taoism, by Max Weber, translated and edited by Hans H. Gerth, Glencoe (Ill., U.S.A.) 1951.
- Science and Civilization in China, by J. Needham, Cambridge 1954 ff.
- The Aztecs of Mexico, by George Clapp Valliant, Santa Fe 1950 = Peguin Book, 1961.
- La vie quotidienne des Aztèques à la veille de conquête espagnole, par Jacques Soustelle, Paris 1955.
- Mayapan, Yucatan, Mexico, by Harry E.D. Pollock, Washington 1962.
- History of the Incas, by Pedro Sarmiento de Gamboa, Cambridge (Mass.) 1907.
- La vie quotidienne au temps des derniers Incas, par Louis Baudin, Paris 1955.
- The ancient civilization of Peru, by John Alden Mason, Penguin Book, 1957.
- Old civilization of Inca land, by Charles Wm. Mead, New York 1924.

نَهْضَةُ الْفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ وَالْمَذْهَبُ الْأَيُونِيُّ

نَعْنِي بِالْفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ الْفَلَسَفَةَ الَّتِي نَشَأَتْ عَلَى أَرْضِ يُونَانِيَّةٍ (١)
ثُمَّ انْتَشَرَتْ مَعَ انْتِشَارِ الْفَتْحِ الْيُونَانِيِّ أَوْ الْاِسْتِعْمَارِ الْيُونَانِيِّ أَوْ الثَّقَافَةِ الْيُونَانِيَّةِ
حَتَّى جَاءَ الْاِسْلَامُ . هَذِهِ الْفَلَسَفَةُ مَلَأَتْ حَقِيقَةً تَبْلُغُ أَلْفًا وَمِائَتِي عَامٍ .
قِسْمُ مَوْرُخُو الْفَلَسَفَةِ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ الْمُتَطَاوِلَةِ ثَلَاثَةَ أَدْوَارٍ كَبِيرَةٍ :

١- دَوْرَ التَّفَكُّيرِ الطَّبِيعِيِّ ، وَهُوَ يَمْتَدُّ نَحْوَ مِائَةِ وَخَمْسِينَ عَامًا : مِنْ أَوَّلِ
الْقَرْنِ السَّادِسِ إِلَى أَوَاسِطِ الْقَرْنِ الْخَامِسِ قَبْلَ الْمِيلَادِ (نَحْوَ ٦٠٠ - ٤٥٠ ق . م .) ، وَيَغْلِبُ عَلَى هَذَا الدَّوْرِ الْبَحْثُ فِي مَظَاهِرِ الطَّبِيعَةِ وَفِي الْأَعْدَادِ .
فِي هَذَا الدَّوْرِ كَانَ مَرْكَزُ الْفَلَسَفَةِ خَارِجَ بِلَادِ الْيُونَانِ الْأَصْلِيَّةِ ، وَلِلذَلِكَ
سُمِّيَ « مَا قَبْلَ الدَّوْرِ الْأَيْتِيكِيِّ » (٢) ، كَمَا يُسَمَّى أَيْضًا « دَوْرَ مَا قَبْلَ
سُقْرَاطَ » وَالدَّوْرَ الْأَيُونِيَّ .

٢- دَوْرَ التَّفَكُّيرِ الْإِنْسَانِيِّ ، وَهُوَ يَمْتَدُّ نَحْوَ مِائَةِ وَخَمْسِينَ عَامًا أُخْرَى :
مِنْ أَوَاسِطِ الْقَرْنِ الْخَامِسِ إِلَى أَوَاخِرِ الْقَرْنِ الرَّابِعِ قَبْلَ الْمِيلَادِ (٤٥٠ -
٣٠٠ ق . م .) وَتَغْلِبُ عَلَى هَذَا الدَّوْرِ النِّزَاعَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ (أَوْ الْمَدْنِيَّةُ) ،
أَيِ الْإِهْتِمَامُ بِالْإِنْسَانِ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَا حَوْلَهُ ، وَبِتَنْظِيمِ الْمَعَارِفِ الَّتِي وَصَلَ

(١) انظر ، فوق ، ص ٢١ .

(٢) أَيْتِيكا Attica مقاطعة عاصمتها أثينا ، عاصمة اليونان اليوم .

إليها أصحاب الدور الأول . في هذا الدور أيضاً اتّضحت المعرفة الإيجابية لحقائق الوجود ونشأت النظم الفلسفية المتكاملة والقائمة على التعانق المنطقي لحلّ مشاكل الانسان في حياته الطبيعية وحياته العقلية حلاً أساسياً دائماً عامّاً لا حلاً جزئياً آتياً فردياً كما كان يجري في الدور الاول .

وبما ان فلاسفة هذا الدور كانوا في أثينة ، فإنّ فلسفتهم سُميت الفلسفة الاثينية . ويُعدّ هذا الدورُ بمجموعه أعظم أدوار الفلسفة اليونانية ، بل هو على الحقيقة أعظم ادوار الفلسفة بإطلاق .

٣- الدور الهيلاني الروماني ، وهو يمتد نحو تسعة قرون : من اواخر القرن الرابع قبل الميلاد الى اواسط القرن السابع للميلاد (٣٠٠ ق . م - ٦٥٠ م) .

وَبُغِزَ الطول في هذا الدور فانه أقلّ الادوار ابتكاراً ، وإن كان أكثرها حجمَ انتاجٍ ، إذ يغلب عليه التلفيقُ (ضم بعض الآراء المختلفة الى بعض) والشروحُ على كتابات المتقدمين والجدالُ في القيم الروحية والروايات الدينية وهجرُ المبادئ المطلقة الى الملبسات النسبية ثم الأحوالُ الصوفية . في هذا الدور كَثُرَ التبدل والتحريف في الفلسفة اليونانية عفواً من الجهل او عمداً لنُصرة المذاهب الدينية السائدة يومذاك . وقد نشأت في هذا الدور ايضاً مراكزٌ للفلسفة خارجَ اليونان ، اشهرها الاسكندرية .

هذا الدور الطويل كان حِقْبَتَيْن : حقبةٌ كانت قبل مجيء النصرانية وقد غلبَ عليها البحثُ في الاخلاق والسعادة وفي الغاية القصوى من الحياة الانسانية على هذه الارض ؛ ثم حقبةٌ بعد مجيء النصرانية غلب عليها البحثُ في موقف الانسان بين الدين والفلسفة ، ممّا سيأتي الكلام عليه كلّهُ في مكانه على الفلسفة الهلانيّة .

• • •

المذهب الايونيّ

أولُ المذاهب الفلسفية في اليونان المذهبُ الايونيّ الذي نشأ في المستعمرات اليونانية على الشاطئ الغربي من آسية الصغرى . غير أن أصحاب هذا المذهب كانوا أقرب إلى أن يُسمَّوا علماء طبيعيين منهم إلى أن يُقال لهم فلاسفة .

والذي دفع هؤلاء المفكرين الى البحث في عالم الطبيعة أن أهلَ زمانهم كانوا في حاجة شديدة الى معرفة أحوال الطبيعة في أسفارهم الكثيرة ، وخصوصاً في البحر ، كما أن عبقريتهم كانت قد بدأت تنفر من الوثنية — والوثنية في الأصل تعليل خاطيء لمظاهر الطبيعة ، فأراد هؤلاء المفكرون أن يُصحِّحوا عقائد قومهم بتصحيح آرائهم في الطبيعة التي حوَّلَهم .

وخصائص المذهب الايونيّ أربع :

١ — حاول الايونيون ان يرُدُّوا الأجسام المختلفة في العالم الى « أصل أساسي » او « عنصر » واحد ، فزعم أولَّهم ثاليسُ أنه الماء ، وأكَّده خَلَقْمُه اناكسيمندروس ان هذا (العنصر) غير معيَّن ولا محدود ، وزعم بعدهما انكسيمانس أنه الهواء ، وظنَّ هيراكليطوس أنه النار . ولقد بنى الايونيون تفكُّسُفَّهم هذا على انهم كانوا يَرَوْنَ لهذا العالم نظاماً واحداً شاملاً ، حتى قال ابنُ رشد : « لما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤمُّ غايةً واحدة : وهي النظام الموجود في العالم ... اعتقدوا انه يجب ان يكون للعالم مبدأ واحد (تهافت التهافت ١٧٦ ، ١٧٧) .

ومع ان الايونيين قد اخطأوا في كثير من تفاصيل تفلسفهم ، فانهم قد اصابوا في ايقاظ العقل البشري الى التفكير والى التفسير الطبيعي لمظاهر العالم .

٢ — وأجمعوا على انه لا ينشأ شيء من العدم ولا ينعدم شيء موجود :

ان كل ما نراه حولنا كان موجوداً منذ الازل — بمادته لا بصورته —
وسيقظ موجوداً إلى الأبد .

بهذا الرأي عدّهم متفلسفو الاسلام في « الدهريين » الذين جحدوا
الصانع المدبر للعالم ، وقالوا بزعمهم — ان العالم لا يزال موجوداً على ما
هو عليه بنفسه ، لم يكن له صانع صنعه ... وان الانسان من النطفة والنطفة
من الانسان .

وكذلك قال الايونيون إنّ العناصر الاولى يستحيل بعضها الى بعض ،
فيصبح الماء تراباً والهواء ناراً الخ ، كل ذلك حتى يعللوا نشوء الاجسام
المختلفة في العالم من عناصرهم المحدودة .

(ويحسن ان نلاحظ ان ماسمّوه «عناصر» إنما هو «مركّبات») .

٣ — واعتقد الايونيون ان « الوجود حي » وان المادة تحمل في نفسها
سبب الحركة والتبدل ، وعلى هذا سمّاهم مؤرخو الفلسفة « القائلين بالمادة
الحية » Hylozoists (من الالهيوالي بمعنى المادة الاولى — و dzoe
بمعنى الحياة) .

٤ — الشمول . لما نظر الايونيون الى العالم على انه كله وحدة وجود ،
وهو متكون من مادة واحدة تتبدل من صورة الى صورة ، وان القلّة
على هذا التبدل موجودة في المادة نفسها ، لم يجدوا بُدّاً من القول بأن مجموع
الوجود هو « الله » ، او ان الله والعالم هما شيء واحد لا يمكن فصل احدهما
عن الآخر ...

أول فلاسفة الايونيين ثاليس الملتطي (٦٢٤ — ٥٤٥ ق . م .) ،
تعلم الهندسة في مصر والفلك في بابل . وقد اشترك مع قومه في قتال
القرس .

وترجع أهمية ثاليس الى أنه أول من فصل بين التفكير والخرافة وأنه
جعل الرياضيات وعلم ما وراء الطبيعة من أسس البحث الفلسفي .

جعل ثاليس الماء العنصر الأول الذي تألف منه العالم الجسماني : من جمود الماء تكون التراب ، ومن انحلال الماء تكون الهواء ، ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ، ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب . واستشهد ثاليس على الحياة في المادة بالمغنطيس الذي يجذب الحديد . وأخذ ثاليس عن المصريين أن الارض لوح سابح على الماء ، ثم قال إن من ارتجاجه تحدث الزلازل .

واعتقد ثاليس بأن وراء السماء عالماً من الدهر المحض والدوام تشتاق اليه النفوس ، ولكن المنطق لا يستطيع إدراك حسنه وبهائه ، وفي ذلك اشارة الى الخلود .

وكان ثاليس بارعاً في الفلك والهندسة ، قيل إنه حسب الكسوف الذي وقع في ٢٨ - ٥ - ٥٨٥ ق. م . ، وقيل بل الكسوف الذي وقع في ٣٠ - ٩ - ٦١٠^(١) . وله في الهندسة نظريات وتطبيقات منها أن القطر ينصف الدائرة ، وأن المثلثين ينطبقان إذا كان أحد الأضلاع والزوايتان المتصلتان بذلك الضلع في المثلث الأول مساوية للضلع وللزوايتين المقابلتين لها في المثلث الثاني .

ومن مواطني ثاليس وأصدقائه وتلاميذه أناكسيمندروس الملطي (٦١٠ - ٥٤٦ ق. م .) . برع أناكسيمندروس في الهندسة والفلك ، فله أول خارطة للقبة الزرقاء وللقسم المسكون من الارض . وقيل إنه اخترع الميزولة (الساعة الشمسية) أو أنه هو الذي جلبها من بابل الى اليونان . وله كتاب

(١) يرى جورج سارطون أنه كان من المستحيل على ثاليس أن يعلم بتقويع الكسوف لأنه لم يكن على علم بقواعد الفلك الصحيح ، ثم كان من المعتذر عليه أن يعرف تلك القواعد فقد كان يعتقد أن الأرض لوح سابح على الماء .

(A History of Science, by George Sarton, 170-171).

إن إدراك ظاهرة الكسوف والخسوف يقتضي العلم بأن الأرض كروية وأنهما تنور حول الشمس وأن القمر ينور حولها .

اسمه « في الطبيعة » هو أول كتاب فلسفي وأول كتاب نثر في اللغة اليونانية .
والعنصر الاسامي الذي تألف منه العالم الجسماني ، عند أناكسيمندروس ،
« أصل » أو « مبدأ » لا صفة خاصة له ، ولكنه مادة ازلية غير قابلة
للانعدام او الاندثار وغير متناهية في امتدادها ؛ منها تكونُ الاشياء وفيها
تفسد ؛ ومنها كانت السموات والارض وما بينهما .

— « يكون » هنا فعل تام لا فعل ناقص ، ومعناه حدوث صورته جديدة
في مادة ما ، فحينما نصنع مثلاً ابريقاً من طين نقول : كانت (اي حدثت)
صورةُ الابريق ، وفسدت (اي زالت) صورة الطين .

اما الأرض عنده فأسطوانية الشكل نسبةً علوّها الى عرضها ٣ : ١ ،
وهي غير مستندة الى شيء ، بل ساجدة في الفضاء ، ولها سطحان متقابلان
نحن على اعلاهما . وقد تكونت اليابسة من جفاف بعض الرطوبة الاصلية ،
اما القسم الذي لم يجف فقد اصبحت بحراً . والمطر نفسه يسقط من البخار
الذي ولدته الشمس من الارض (البحر ، النخ) .

وقد ادرك أناكسيمندروس أن أبعاد الاجرام السماوية وأحجامها
متفاوتة جداً ، وأن عالمنا (نظامنا الشمسي) ليس الوحيد من نوعه بل
هو واحد من عوالم كثيرة ، بعضها اكبر من عالمنا وأشدّ تعقيداً . ثم
إنه يبين ايضاً ان هذه القبة التي تبدو فوقنا ليست سوى جزء من كرة تامة .

وأناكسيمندروس أول من أشار الى النشوء الطبيعي وقال إن الحياة
بدأت في الماء وإن الحيوانات كانت في أول أمرها على شكل الاسماك ثم
قلّد بعضها الى اليابسة فتطوّرت حسب البيئة الجديدة التي وجدّ نفسه
فيها . أما الانسان فقد احتاج الى تطوّر أطول مدّى حتى استطاع أن يعيش
في بيئته الحاضرة .

ومن تلاميذ أناكسيمندروس أنكسيمانس الملطي (٥٨٤ — ٥٢٥ ق . م .)
الذي هالته آراء استاذته التقدمية فعاد بشيء منها الى مثل أقوال تاليس .

جعل أنكسيمانس الهواء هو العنصر الاساسي في العالم وجعله أيضاً غير متناه . والهواء يتكثف أو يتكاثف فتأتي منه سائر العناصر . والحركة هي التي تساعد الهواء على اللطافة وعلى الكثافة . والعالم عنده يندثر ثم ينشأ مرة بعد مرة ، فالعالم عنده مُحَدَّثٌ غير قديم .

والعالم كله مملوء بروح كلّية ؛ ثم أن لكل جسم في العالم (من جمادٍ أو نبات أو حيوان) روحاً جزئية خاصة به . وجعل أنكسيمانس الارض لوحاً (كما قال ثاليس) ولكنه جعلها سابجة في الفضاء (كما قال أناكسيندروس) .

اما السماء عنده فهي قُبَّةٌ ، والنجوم مُثَبَّتَةٌ في داخلها . والنجوم تدور لأن القبة نفسها تلور ، وهي ضعيفة النور والحرارة لبعدها عنا . واما الليل فيحدث من احتجاب الشمس وراء مرتفعات في الجانب الشمالي من الارض ، ومن انها تكون حيث قد ابتعدت عنا كثيراً ، لأنها هي أيضاً تدور مع القبة .

ولعل أنكسيمانس كان أول من أشار الى أن القمر يستمد نوره من الشمس ، وقد علل ذلك بوجود أجرام مشابهة للأرض تدور في العالم . وكذلك علل ظهور قوس قزح فقال انه يظهر إذا وقعت أشعة الشمس على طبقة كثيفة من الغيم ثم لم تستطع تلك الاشعة أن تخترق طبقة الغيم .

وينسب الى المذهب الايوني هيراكليطوسُ الافسوسي (٥٣٥ - ٤٧٥ ق . م .) ، إلا انه كان نقادة عاطفياً أكثر منه عالماً طبيعياً .

أعجب هيراكليطوس بالنار وبشدة حركتها وباتجاهها الى أعلى فجعلها العنصر الاساسي في العالم وقال إن العالم في سَيَلان دائم : يتحرك فيتبدل باستمرار ولا يهدأ أبداً . مثال ذلك التمر الذي هو ثمرة النخل ، فانه يبدأ بُسراً اخضر فجاً ثم يصير رطباً اسود ناضجاً . ولكنه لا ينتقل من البُسَر الى الرطب فجأة بل تدريجاً . على ان هذا التدرج نفسه مستمر

بلا انقطاع ولا توقف ؛ وفي كل يوم ، بل في كل ساعة ، بل في كل لحظة نجد ثمرة النخل اقرب الى ان تكون رُطبة منها الى ان تظل بُسرة . ثم شبه هيراكليطوس الحياة كلها بالنهر الذي تراه من بعيد هادئاً ولكنه ابدأ متحرك نحو مصبه .

والعالم يتألف من الصفات المتناقضة التي تنشأ من تبدل مظاهر الطبيعية : من البسر إلى الرُطب ، ومن الصبا الى الشيخوخة ، ومن النهار الى الليل . أما سبب هذا التبدل المتعاقب على المادة فهو الكفاح أو الحرب ، ولولا هذا الكفاح لوقف العالم وركد ثم اندثر . وهذا العالم لم يوجد اعتباراً ولا اتفاقاً ، بل بحكمة وعلى نظام ثابت ؛ ولم يوجد له إله من آلهتهم ولا أحدٌ مثلهم بل كان موجوداً منذ الازل وسيظل إلى الابد .

والنفس التي فينا جزء من النفس الكلية . والنفس الكلية تُحيي العالم ويدخل بعضها أجسامنا بالتنفّس ومن طريق الحواس أيضاً . والنفس تشبه النار ، وكلما كانت نفسٌ أحداً أشدّ بالنار شبيهاً وأكثر جفافاً كان هو أكثر ذكاء . أما الاخلاق فهي السلوك بمقتضى العقل ، والناس لا يفهمون الا بمقدار ما فيهم من الاستعداد للفهم .

وأكثر الناس يقلّدون غيرهم تقليداً بليداً ويمألون بطونهم بالطعام كالبهاثم ويخاطبون الاصنام كما لو كانوا يخاطبون بشراً أمثالهم . وهكذا يكون هيراكليطوس قد أدرك الخصائص الرمزية في الدين فاستطاع ان يُعلّل سوء فهم عوام الخلق للمدارك الدينية وسوء تخيلهم لصلّة الله بالعالم . وبذلك علّل هيراكليطوس نشوء أنواع العبادات المتباينة كما أدرك قصور العقل البشري في هذا النطاق .

للتوسّع والمطالعة

— الفلسفة اليونانية : أصولها وتطوّرها ، تأليف أليير ريفو (ترجمة عبد الحليم محمود) ، القاهرة (دار العروبة) ١٩٥٨ م .

- تاريخ الفلسفة اليونانية ، تأليف يوسف كرم ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٦ م .
- نشأة الفكر عند اليونان ، تأليف علي سامي النشار ، الاسكندرية ١٩٦٤ م .
- فلسفة قدماء اليونان ... ، تأليف صالح ميخائيل ، القاهرة (مكتبة الانجلو) ١٩٥٩ م .
- الفلسفة اليونانية ، تأليف م . تايلور (تعريف عبد المجيد عبد الرحيم) ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٨ م .
- الفلسفة الاغريقية ، تأليف محمد غلاب ، القاهرة ١٩٣٨ م .
- العرب والفلسفة اليونانية ، تأليف عمر فروخ ، بيروت (المكتب التجاري) ١٣٨٠ هـ = ١٩٦٠ م .
- الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، تأليف أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٥٤ م .
- تاريخ العلم ، تأليف جورج سارتون (ترجمة باشراف ابراهيم مذكور ، محمد كامل حسين ، قسطنطين زريق ، محمد مصطفى زيادة) ، القاهرة ١٩٥٧ - ١٩٦١ .

- Greek Philosophy : a collection of texts etc., by C.J. De Vogel, 3 vols., Leiden 1950-1959.
- The Presocratic Philosophers (selected texts with trans. and comm.), by G.S. Kirk and J.E. Raven, Cambridge 1957.
- Die Fragmente der Vorsokratiker (griechisch u. deutsch), von H. Diels und W. Kranz, 3 Bde., Berlin 1951-52.
- Source book in ancient philosophy, by C.M. Blakewell, revised ed., New York 1939.
- Grundriss der Geschichte der Philosophie, von Friedrich Ueberweg, I, die Philosophie des Altertums (hrsg. von K. Praechter), Berlin 1926.
- A History of Philosophy, by Ueberweg (translated by G.S. Morris and N. Porter, London 1872).
- Die griechische Philosophie, von W. Kranz, Wiesbaden 1950.

- Early Greek Philosophy, by J. Burnet, 4th. ed. London 1930.
- A history of Greek philosophy, by W.K.C. Guthrie, 2 vols., Cambridge — 1965.
- A history of ancient philosophy, by Theodor Gomperz, London 1912-1920.
- Les grands courants de la pensée antique, par Albert Rivaud, Paris 1929.
- Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, von Eduard Zeller, Hildesheim 1863.
- Outlines of the history of Greek philosophy, by Eduard Zeller, 13th, ed. by W. Nestle (trans. by L.R. Palmer), New York 1931.
- Histoire de la philosophie, par Emile Bréhier, Paris 1938.
- Histoire de la pensée, par Jacques Chevalier, Paris 1955.
- Die Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides, von O. Gigon, Basel 1945.
- A history of philosophy, by Frederic Copleston, London 1947-53.
- A history of philosophy, by B. A. G. Fuller, 3 ed. rev. by McMurrin, New York 1955.
- A history of science, by George Sarton, Cambridge (Mass., U.S.A.) 1952.
- A history of Philosophy, by Frank Thilly (rev. by L. Wood), New York 1952.
- Eraclito, per R. Walzer, Firenze 1939.
- Heraclit und Heracliteer, von E. Weerts, Berlin 1926.
- Héraclite, par A. Frenkian, Paris 1934.
- Heraclitus, by G. S. Kirk, Cambridge 1954.

المذهبُ الفيثاغوري

مُعْضِلَةُ الفلسفة. الفيثاغورية أنها ليست نِتَاجَ عقل واحد ، بل نِتَاجُ عقول كثيرة ، ولكنها كلها منسوبةٌ إلى فيثاغوراس .

نشأ فيثاغوراس (٥٨٨ - ٥٠٣ ق.م.) في جزيرة ساموس من جزر بحر ايجة ثم تلقن الهندسة والفلك على أناكسيمندروس في مدينة ميليطون (٥٧٠ ق.م.) . بعدئذ زار مصر والشام وبابل . ولما عاد الى ساموس بنى منزلاً ليعلم فيه ، ولكنه لما رأى استبداد الاطرون فولوقراطيس (١) آثر ان ينتقل الى ايطالية (نحو ٥٣٢ ق.م.) فأسس في مدينة قروطونية نادياً للتعليم وللحياة البسيطة . وكان فيثاغوراس يشترط لدخول ناديه امتحاناً قاسياً من القيام بأعمال تدل على الطاعة المطلقة والمقدرة ومكارم الاخلاق وطول الصمت ومحاسبة النفس . وكانت الحياة في النادي قائمة على التقشف : ترك فيثاغوراس واتباعه أكل اللحمان في الاغلب واللويبا الداجنة (لأنها تغذي كاللحم) ، ولَبَسُوا الخشن من الثياب ، وعاشوا كلهم معاً عيشة اشتراكية كأنهم اسرة واحدة . وقد حث فيثاغوراس أتباعه على التضحية في سبيل الاصدقاء حتى بالنفس ، وكان يُوصي برحمة الارقاء .

ويبدو أنه كان في النادي الفيثاغوري نفر من النسوة .

(١) الطرانة كلمة يونانية معناها الاستبداد ؛ والاطرون Tyrannus تورالوس : المستبد بالحكم في المدن اليونانية .

واشهرُ أوجه الفلسفة الفيثاغورية هي التي تلي :

— اوجه الوجود . أهمل الفيثاغوريون « الاصلَ الاساسي » الماديّ للوجود وبخثوا عن حقيقة الوجود في أحوال من النسب الرياضية والصفات المتناقضة . ثم إنهم تخيلوا العالم مؤلفاً من عشرة أزواج من الأضداد : المحدود وغير المحدود — المستقيم وغير المستقيم — الواحد والمتكثّر — الأيمن والأيسر — المدكّر والمؤنث — الساكن والمتحرك — الخط المستقيم والخط المنحني — النور والظلمة — الخير والشر — المربع والمستطيل .

ونحن نلاحظ أن « المحدود » يمثل المادة وأن « غير المحدود » يمثل الصورة (١) . ثم نلاحظ أن فيثاغوراس قد تأثر في الأزواج التي تخيلها لبناء العالم بالثنوية الايرانية (٢) ، وهذا التأثير واضح جداً في الزوج الثامن والزوج التاسع : « النور والظلمة — الخير والشر » . ولقد شجّع فيثاغوراس على تبني الثنوية ما رآه في الانسان من تألفه من نفس وبدن . وهذا قاده أيضاً الى القول بالتناسخ (٣) .

— الرياضيات ونظرية العدد . كان للفيثاغوريين براعة خاصة في الرياضيات ، إن كل متعلم يعرف جداول الضرب المنسوب الى الفيثاغوريين ويعرف ، في الهندسة ، أن المربع المنسوب على وتر المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع المربعين على الضلعين ، كما يعرف أيضاً أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين ، مما هو منسوب الى فيثاغوراس .

وكذلك كان للفيثاغوريين معرفة واسعة بخواص الأعداد : بحاصلها وجلورها . ولكن الفيثاغوريين مالوا فيما بعد إلى الخرافة في نظرهم الى

(١) راجع ، تحت ، افلاطون .

(٢) راجع ، فوق ، ص ٥٠ .

(٣) راجع ، فوق ، ص ٤٨ .

الاعداد والارقام : زعموا أولاً أن العالم المادّي كله مؤتلف من النِسَب الرياضية القائمة بين هذه الارقام والاعداد .

ولا ريباً في أن استخراج المربعات السحرية يحتاج الى مقدرة رياضية وبراعة ، غير أن الاعتماد بأن لهذه المربعات تأثيراً روحياً أمر خارج عن

٢	٩	٤
٧	٥	٣
٦	١	٨

مربع سحري

نطاق العلم جُملةً . وكذلك القول بأن العدد « أربعة » مثلاً يدل على العدل لأنه مجموع اثنين واثنين وحاصل اثنين في اثنين ؛ أو أن العدد « خمسة » يدل على الزواج لأنه مجموع أول رقم مؤنث « ٢ » مع أول رقم مذكّر « ٣ » .

— الدين والالهيات . مزج فيثاغوراس الدين بالفلسفة ، واعدّ لأتباعه مَنهاجاً دينياً مَبْنِياً على الأخلاق ، وقد دعا أتباعه إلى ألاّ يتأثروا بآراء العامة ؛ وكان يقول : إن العامة تظن ان الباري تعالى في الهياكل فتُحَسِّنُ سيرتها فيها .

بنى الفيثاغوريون رأيهم في الالهيات على نظرية العدد ، قالوا : « إن الباري سُبحانَه وتعالى واحدٌ كالأحادِ و (لكنه) لا يدخل في العدد ، أي إن نسبة العدد « واحدٍ » إلى ما بعده من الأعداد هي نسبة الباري الى ما بعده من الموجودات . فكما ان جميع الاعداد مشتقة من الواحد وهو غير مشتق من شيء ، فكذلك جميع الموجودات صدرت عن الله تعالى وهو لم يَصْدُرْ عن شيء تقدمه . والباري تعالى « عالم بجميع المعلومات عن طريق الإحاطة بالأسباب التي هي الاعداد والمقادير ، وهي لا تختلف فعله اذن لا يختلف » . ثم إننا نحن لا نعلم حقيقة الله ولا ذاته ، اذ هو لا يُدْرَك من جهة العقل ولا من جهة النفس ... ولكنه يدرك من نحو آثاره وافعاله . وكل عالمٍ من العوالم (البشر والافلاك والنبات الخ ...) يُدْرَك الله بقدر ما فيه من آثار الباري وافعاله ويقدر ما جُبِلَ

في نفسه من الاستعداد لإدراك ذلك .

واعتقد الفيثاغوريون أن العالم كُرّة وأن الأرض أيضاً كرة .

والفيثاغوريون وضعوا السُّلَمَ الموسيقي ^(١) . وكانوا يزعمون أن فيثاغوراس كان يسمع أصوات النجوم . قالوا : ان لكل جسم متحرك صوتاً ، وبما أن النجوم تدورُ في أفلاكها فإن لها أصواتاً . ولكن بما أننا ولِدْنَا في هذا الجوّ من أصوات النجوم فإن آذاننا قد ألفت تلك الاصوات وبطلت تنبّهنا لها . ولكن إذا اتفق أن وقفت النجوم ، فجأةً عن الدوران ، فإننا نشعر حينئذٍ كأننا كنا نسمع صوتاً لذيلاً ثم انقطع .

واعتقد الفيثاغوريون بالتناسخ كما اعتقدوا بالآخرة ، وقد قالوا : إن كلَّ إنسان أحسن تهذيب نفسه في الدنيا ونزّهها عن العُجب والحسد والشهوات الجسدانية فإن نفسه تَلَحَقُ بعد موته بالعالم الروحاني وتطلّع على جواهر الحكمة الالهية .

للتوسّع والمطالعة

- Die Astronomie der Pythagoreer, by B.L. van der Waerden, Amsterdam 1951.
- Recherches sur le pythagorisme, par G. Méautis, Neuchâtel 1922.
- Pythagoreans and Eleatics, by J. E. Raven, Cambridge 1948.
- Pythagorean Politics in South Italy, by K. von Fritz, New York 1940.
- Plato und die sogenannten Pythagoreer, von E. Frank, Halle 1923.

(١). راجع ، فوق ، الأشوريين (ص ٤١) .

المذهب الإيلي

نشأ المذهب الإيلي في مدينة إيلية في جنوبي إيطاليا على ايدي يونانيين كما نشأ المذهب الفيثاغوري أيضاً في جنوبي إيطاليا على يد يونانيين . كان الأيونيون يقولون بعنصر أساسي مادي يتقلب من حال الى حال ، وكانوا يرون ان الوجود دائم الثقلب . اما الايليون فقالوا ان الوجود هاديء غير متبدل . ثم انهم نفقوا الخلاء والحركة . ولكنهم لما رأوا الوجود حولهم يتبدل اضطرروا الى الاعتراف بهذا التبدل ولكن نسبوه الى خيلاع الحواس وأصرروا على ان العقل يدرك الوجود ثابتاً غير متحرك ولا متبدل .

وقد قال الايليون بأن الوجود محدود ، أما ما ليس محدوداً فهو عدم ، والعدم لا وجود له .

وأهمل الايليون البحث في الله لأن فلسفتهم كانت مادية طبيعية ، والبحث في الله لا يدخل في نطاقها . ان ذلك لم يكن منهم كفراً بالمعنى الديني الذي نفهمه نحن ، بل « ترك » لموضوع لا تستطيع العلوم الطبيعية أن تتناوله . غير أن العامة لم ينظروا الى الأمر من هذه الزاوية ، بل رأوا أن مثل هؤلاء الفلاسفة الذين يعرفون كل شيء لا يمكن ان يغمض عليهم بحث مثل هذا ، فتركهم البحث فيه دليل على أنهم لا يؤمنون به .

ويبدو أن الفلاسفة الايليين لم يكونوا يريدون أن يخوضوا معركة مثل هذه فقالوا بـ « الوهية » ثم عرفوها بأنها وحدة شاملة ، هي الوجود بأسره . هذه الوحدة (الشمول : الواحد الشائع في الكل) ليس لها

بِدَابَّةٍ وليس لها نهاية . ان هذا التعريف للالوهية ، بتجريد الله من الشخصية الذاتية المستقلة عن العالم ، لم يبدل شيئاً من موقف الايليين المتصل بهذه التهمة ، ولكنه أَرْضَى العامة الذين قَنِعُوا بذكر الله في الموضوعات الفلسفية ، ثم أسكنهم ذلك عن الفلاسفة الى حين .

على أن القضية الكبرى التي شغلت بال الايليين كانت : كيف جاء التكثر (هذا العالم المتعدد الأوجه والمظاهر) من الواحد (من الالوهية) ؟

* * *

من أصحاب المذهب الايلي أكسنوفانس (٥٨٠ - ٤٨٠ ق.م.) الذي وُلِدَ في مدينة كولوفون في آسية الصغرى ونشأ شاعراً ينتقد عادات قومه الدينية والاجتماعية وما يتعلّقون به من الخرافات حينما ينسبون الى الله أعمالاً كأعمال البشر . فلما ثار عليه العائسة ترك كولوفون (٥٤٦ ق.م.) وتطوّف مدة في البلاد ثم استقرّ في مدينة ايلية في جنوبي ايطالية .

يقول اكسنوفانس : « ان هذا العالم كله وَحْدَةٌ تامة هي الله » . ثم إنه يحاول ان يرى الله - او الالوهية على الاصح - مجرداً من هذا العالم المادي فيجعله وَحْدَةٌ تامة للصورة الفضلى والحسنى لهذا العالم . وهكذا نراه شمولياً كالأ يونيين . ثم إن هذه الالوهية ازلية غير متبدلة ولا تصير الى العدم ، وهي فوق ذلك عاقلة حكيمة :

هو الله احدٌ ؛ إنه اعظم كائن بين الآلهة وبين الناس . لا شبيه له بين البشر ... وعقله يحيط بكل شيء . وهو لا يوصف بأنه محدود أو غير محدود ، ولا بأنه ساكن أو متحرك ؛ وهو يحرك كل شيء ويسيطر عليه من غير ان يتحرك او يجهد : انه يفعل ذلك بقوة عقله ... وان العامة ليسخطون إذ يظنون ان الآلهة يؤكلون ، وان لهم ثياباً كثيابهم وأصواتاً كأصواتهم واشكالاً كأشكالهم ... انهم يتخيّلون الله على ما

يَعْرِفُونَهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَيَبْتَهِمُ . وَلَوْ أَنَّ الثَّيْرَانَ وَالْخَيْلَ وَالسَّيَّاحَ كَانَ لَهَا أَيْدٍ وَكَانَتْ تَسْتَطِيعُ بِهَا صُنْعاً كَالْبَشَرِ لَرَسَمَتِ الثَّيْرَانُ أَهْلَهَا عَلَى صُورَةِ الثَّيْرَانِ وَلَرَسَمَتِ الْخَيْلَ أَهْلَهَا عَلَى صُورَةِ الْخَيْلِ . أَلَا نَرَى الْأَحْبَاشَ يَقُولُونَ عَنْ أَهْلِهِمْ لَنْهُمْ قُطُسُ الْأَنْوْفِ سَوْدُ الْأَلْوَانِ ، بَيْنَمَا أَهْلُ ثَوَاقِيَةِ (شَمَالِي الْيُونَانِ) يَذْكُرُونَ أَنَّ أَهْلَهُمْ زُرَّقَ الْعَيُونِ حُمْرُ الشَّعْرِ ؟ وَالْحَقِيقَةُ أَنَّهُ مَا مِنْ أَحَدٍ يَعْرِفُ حَقِيقَةَ اللَّهِ وَلَا أَنَّهُ سَيُقْبَضُ لَهُ أَنْ يَعْرِفَهَا .

فَالَّذِينَ عِنْدَ أَكْسَنُوفَانَسٍ مَدْرَكٌ اجْتِمَاعِيٌّ ، وَهُوَ مِنْ وَضْعِ الْبَشَرِ . وَالْعَقَائِدُ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْبِلَادِ وَبِتَفَاوُتِ مَرَاتِبِهَا فِي مَرَاثِي الْحَضَارَةِ . وَبَعْدَ أَنْ يَصِفَ أَكْسَنُوفَانَسُ اللَّهِ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ السَّلْبِيَةِ يَعُودُ فَيَصِفُهُ وَصْفًا إِيحَائِيًّا فَيَذْكُرُ أَنَّ اللَّهَ - أَوِ الْإِلَوهِيَّةَ عَلَى الْأَصَحِّ - كَرَوِيَّةُ الشَّكْلِ وَأَنَّهُ بَصَرٌ كُلُّهَا وَسَمْعٌ كُلُّهَا وَعَقْلٌ كُلُّهَا .

وَيَرَى أَكْسَنُوفَانَسُ أَنَّ اللَّهَ كَانَ مَوْجُودًا ، وَكَانَتْ صُورُ الْأَشْيَاءِ الَّتِي فِي عَالَمِنَا مَوْجُودَةً مَعَهُ (مِنْذُ الْأَزْلِ) أَيْضًا . ثُمَّ أَنَّ صُورَ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ حَقَّقَتْ نَفْسَهَا فِي عَالَمِنَا . فَالَّذِي خَلَقَ الْأَشْيَاءَ ، فِي رَأْيِ أَكْسَنُوفَانَسٍ ، لَيْسَ اللَّهُ بَلْ صُورُ الْأَشْيَاءِ الَّتِي كَانَتْ مَوْجُودَةً مَعَ اللَّهِ .

بِهَذَا كَانَ أَكْسَنُوفَانَسُ أَوَّلَ مَنْ جَعَلَ الْإِلَوهِيَّةَ حَاضِرَةً فِي الْعَالَمِ وَمُطَابِقَةً لِلْوُجُودِ الثَّابِتِ الَّذِي لَا يَتَبَدَّلُ ، كَمَا كَانَ أَوَّلَ مَنْ جَعَلَ التَّفَكُّيرَ ، فِي ذَلِكَ ، مُقَدِّمًا عَلَى الْحَسِّ .

- صُورَةُ الْعَالَمِ : يَرَى أَكْسَنُوفَانَسُ أَنَّ عُنْصَرَ التُّرَابِ رَقٌّ وَلَطْفٌ فَتَشَاتٍ مِنْهُ النُّجُومُ . وَالنُّجُومُ غَيُومٌ مُشْتَعِلَةٌ لِشِدَّةِ حَرَكَتِهَا ، غَيْرَ أَنَّهَا تَنْطَفِئُ كُلَّ يَوْمٍ عِنْدَ غِيَابِهَا ثُمَّ تَشْتَعِلُ مِنْ جَدِيدٍ عِنْدَ شُرُوقِهَا . أَمَّا الشَّمْسُ فَتُسِيرُ فِي فَلَكَكَ مُسْتَقِيمَةً ، وَمَا انْحَنَآؤُهَا فِي مَسِيرِهَا سِوَى خِيْدَاعٍ مِنْ بَصَرِنَا لِبُعْدِهَا عَنَّا . وَأَمَّا الْأَرْضُ فَتَعْرِفُ لَهَا سَطْحًا يَنْتَهِي عِنْدَ أَقْدَامِنَا ، وَلَكِنَّهَا مِنْ تَحْتِهَا تَمْتَدُّ بِلَا نَهَايَةٍ . وَكَذَلِكَ قَوْسُ السَّمَاءِ أَوْ قَوْسُ قُزَحٍ لَيْسَ سِوَى غَمَامٍ

يرامى لنا بنفسجياً وأحمر وأخضر . اما البحر فهو مصدر المياه والرياح والغمام .

وهكذا نجد اكسوفانس أيونيّ الرأي الا في «خداع البصر» .

ومن أتباع المذهب الايلي برمينيلس (٥٤٠ - ٤٨٠ ق.م.) ، وهو يوناني الاصل ولكته ولِدَ في ايلية وتلمذ على أكسوفانس ثم تأثر بالايونيين . وبرمينيلس هو الذي نظّم المذهب الايلي الذي كان اكسوفانس قد أسّسه . وبرمينيلس نظّم فلسفته شعراً .

يرى برمينيلس أن الوجود هو الحقيقة ، وأما العدم فليس موجوداً . والوجود دائمٌ باقٍ ، لا يمكن ان يكون قد جاء من العدم لأنه لو جاء من العدم لكان العدم شيئاً ، وهذا تناقض . وكذلك لا يمكن ان يكون قد جاء من شيء ، اذ لا يمكن ان يأتي شيء من نفسه . فالوجود اذن واحد غير متبدل ؛ والموجود موجودٌ ابداً والمعدوم معدوم ابداً ، ولا يمكن لشي ان ينعدم بعد ان يكون موجوداً ولا ان يوجد من العدم .

— ففي الخلاء والحركة . تخيل برمينيلس الوجود ككرة مصمتة (ممتلئة) . وهكذا ففي برمينيلس «الخلاء» في العالم ، وهذا يقتضي ففي الحركة ، لأن الاجسام لا يمكن ان تتحرك إلا اذا كان لها خلاء تتحرك فيه . فالخلاء اذن والعدم شيء واحد .

— خداع الحواس . الوجود واحد غير متبدل ، ولكننا «نشعر» ان العالم الحسي حولنا يتغير ويتبدل ، وانه متكثّر : إن انواع الاثمار مثلاً كثيرة ، ثم ان الزهرة تنقلب ثمرة (تنكشف عن ثمرة في الاصل) والثمرة تنقلب بزررة ... الخ . ولكن هذا كله خداع من حواسنا تُشبهه لنا وتزوّقه فيجب ألاّ نعتدّ في المعرفة على الحواس ، بل على العقل الذي يدرك الموجودات كما هي في حقيقتها لا كما تبدو لحواسنا .

إن الادراك الوحيد الذي يتّضح هو ذلك الادراك الذي يُرينا الوجود الثابت (الذي لا يتبدل) في كلّ شيء — أي الادراك بالعقل . أما الحواس

فانها تُبرز لنا جوانبَ متمسدةً في الاشياء ، من الكون^(١) والقساد (النشوء والفناء) والتبدل ، أي 'تَحْيَلْ' لنا وجودَ ما لا وجودَ له ، وذلك هو سبب الخطأ في حكمنا على الأمور .

ولما قال برمينيلس بأن العالم يبدو لعيوننا متبدلاً متكتراً افترض عالمين : عالماً حقيقياً هو عالم الوجود الثابت ، وعالماً وهمياً هو العالم المتبدل أمام عيوننا . ثم انه انتهى بأن بنى العالم على مبدئين : مبدأ النور ومبدأ الظلمة^(٢) . ولما ميّز برمينيلس أعيان الموجودات ، بملاحظة التناقض بينها ، خطا الخطوة الاولى في وضع « نظرية المعرفة » .

— صورة العالم . قال برمينيلس بأن الارض مركز العالم ، وانها كُرّةٌ ساجدة في الفضاء . ثم هنالك كُرّاتٌ أخرى بعضها مضيء وبعضها مظلم وبعضها يمتزج فيه الضياء بالظلام ، وكلها متراكمة حول الارض في جوفِ سماءٍ مُقَبَّبة ثابتة . وبما ان الارض تتطلب ان تتوازن في الفضاء فقد نشأ لها حركة تمايلية . اما القمر فيستمد نوره من الشمس .

ومن أشهر أتباع المذهب الايلي زينون (٤٩٠ — ٤٣٠ ق.م.) . ولد زينون في ايلية وتعلم على برمينيلس ، وكان حكيماً وسياسياً وطنياً قاوم الاطرون نيارخ ومات شهيداً مبدأه .

وزينون هو الذي أقام الأدلة على خلداع الحواس وبالتالي على صيحة المذهب الايلي ، وهكذا استحق الاسم الذي سمّاه به أرسطو : واضع أسس الجدل .

قال زينون إن كلَّ موجود له عِظَم (طول وعرض وعمق) ، ويكون قابلاً للقسمة . وما لا عِظَم له فليس بموجود . واذا نحن فرضنا جسماً لا حجم له فقد فرضنا باطلاً .

(١) راجع ، فوق ، ص ٦٢ .

(٢) راجع ، فوق ، ص ٥٠ ثم ص ٦٨

ولقد أقام زينون الأدلة الرياضية على نفي التكرّر ونفي الخلاء وعلى خداع الحواس وعلى نفي الحركة . وأدلة نفي الحركة كثيرة ، منها :

(١) إنك لا تستطيع ان تجتاز عدداً غير مُتناه من النُقَط في زمن متناه : كل خط مؤلف من نقط غير متناهية ، فالانتقال من واحدة الى واحدة لا يمكن ان يتم في زمن متناه ، بل لا يمكن ان يتم ابداً .

وكذلك الحركة لا يمكن ان تكون قد بدأت : ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان ما إلاّ بعد أن يكون قد انتقل اليه من مكان آخر ، وهكذا الى ما لا نهاية ، فلا يمكن إذن أن يكون الجسم هادئاً ثم يبدأ حركته .

(٢) ان آخيل (العداء اليوناني المشهور) لا يمكن ان يُدرك السُلْحَفَة : تُترك السُلْحَفَة لتقطع مسافة ما : أ - ب ، ثم يركض آخيل . فاذا وصل آخيل إلى ب تكون هي قد انتقلت الى ج . فيعود آخيل الى اللحاق بها الى ج من جديد ، فتكون هي في هذه الاثناء قد انتقلت الى د ، وهلمجرا .

(٣) ان السهم المنطلق ثابت في مكانه لا يتحرك : إذا عددنا كل لحظة وَحْدَةً قائمة بنفسها ، أدركنا ان السهم يكون ، في هذه اللحظة نفسها ، في مكان معين . فهو إذن في كل لحظة وَحْدَةً غير متحرك ، فهو إذن غير متحرك (ان الصور المفردة تظهر على شريط الفلم السينمائي ثابتة) .

للتوسع والمطالعة

- L'Ecole Eléate, par J. Zaviropoulo, Paris 1953.
- Studi sull' eleatismo, per G. Calogero, Roma 1923.
- Gli Eleati, per P. Albertelli, Bari 1939.
- Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, von K. Reinhardt, Bonn 1916-1920.
- Le Poème de Parménide, par J. Beaufret, Paris 1955.
- Parmenide : Studio critico ecc., per M. Untersteiner, Turin 1925.
- Parmenide : testimonienze e frammenti ecc., per M. Untersteiner, Firenze 1958.

- **Pyramides' Way of truth and Plato's Parmenides**, translated by Francis Macdonald Cornford, London 1937; New York 1957.
- **Parmenides**, von K. Riezler, Frankfort 1934.
- **Senofane: Introduzione, traduzione e commento**, a cura di Mario Untersteiner, Firenze 1956.
- **Zeno of Elea**, by H.D.P. Lee, Cambridge 1936.
- **Zenone**, per M. Untersteiner, Firenze 1963.

الفلاسفة الطبيعيون المحدثون

قال الفلاسفة الطبيعيون المحدثون ، كما كان الإيلينيون قد قالوا من قبل، إن «المادة» لا تتبدل وتنفو نشوء والعدم المطلقين ، ثم جعلوا التبدل قاصراً على صور الأجسام الجزئية الحادثة في عالمنا . ولكنهم خالفوا الإيلينين حينما قالوا بتعدد اشكال هذه المادة . ثم انهم نسبوا نشوء الاجسام الى افتراق اجزاء المادة او اجتماعها .

ويمكن ان نقول إن اصحاب هذا المذهب قد انتقلوا من ايطالية الى اليونان .

هؤلاء الفلاسفة طبقتان : طبقة متقدمة في الزمن وطبقة متأخرة . أما أصحاب الطبقة الاولى فقالوا إن المادة متعددة الاشكال والانواع ثم تكلموا على الأجزئيات (الدقائق البالغة في الصغر) وقالوا بالتحلل والتركيب في عالم المادة .

* * *

من أهل هذه الطبقة أنبذقليس (٤٨٣ - ٤٢٣ ق.م.)، كان مولده في مدينة أكراغاس من جزيرة صقلية وفي أسرة غنية تنسب الى حزب ديمقراطي . ولكن العامة الذين خلمهم أنبذقليس أساءوا معاملته فهاجر الى المورة (جنوبي اليونان) .

قال أنبذقليس : ان العالم مركب من الاسطقسات (العناصر) الاربعة ، وهي الماء والهواء والتراب والنار^(١) . ولهذه العناصر صفات خاصة بها

(١) راجع ، فوق ، ص ٥٩ .

ثابتة لا تتبدّل ولا تندثر ولا يستحيل بعضها الى بعض . ومن هذه العناصر الاربعة تتركّب الاجسام كلّها بالتحلّل والتركّب .

أما الذي يجمع بين هذه العناصر مرة (حتى تظهر الاجسام) ويفرق بينها مرة ثانية (حتى تختفي تلك الاجسام) فالمحبّة أو الغلبة . ان العالم نفسه كان في البدء ممتزجاً امتزاجاً كاملاً وكان له شكل الكُرّة ، إذ كانت المحبة مسيطرة في الوجود ، فكان الوجود « ألوهية سعيدة » ، ثم تدخلت الغلبة وفرقت العناصر الى حدّ معين ظهرت فيه الاجسام التي في عالمنا . ولما زاد التفريق اختفت صور هذه الاجسام فأصبح العالم فوضى . ثم عادت المحبة ترتّب العناصر فوصلت في الترتيب الى حدّ ظهرت فيه الاجسام فعاد العالم الى الظهور مرة ثانية . واستمرت المحبة في ترتيب العناصر حتى وصلت بها الى الكمال ، فاختفى العالم وعادت الالهية من جديد . وهكذا تتداول المحبة والغلبة ابراز العالم واخفائه مرة بعد مرة .

ويبدو أن أنبلقليس قد حاول بذلك (في تفسير عالم الطبيعة) أن يجمع بين هيراكليطوس وبين برميندس : بين القول بالتبدّل المستمر وبين القول بالهدوء (السكون ، ثبات الطبيعة على حال واحدة) الدائم . قال أنبلقليس : إن برميندس كان على حقّ لما قال : ليس ثمت كَوْنٌ (نشوء) مُطلَق ولا فساد (فناء ، تلاش) مطلق . ثم ان هيراكليطوس كان مُصيّباً أيضاً لما قال إن أعيان الموجودات المفردة هي بالفعل في تبدّل مستمر ، ذلك لأن ما نسميه « خلقاً » (كَوْنًا ، نشوءًا ، صيرورة) وتُتّسيرا (تدميرًا ، إهلاكًا ، فناء ، تلاشيا) ليسا سوى الامتزاج والتفرّق المتعاقبين على المواد (العناصر) الاصلية الازلية ، تلك التي لا يَطْرَأُ عليها (في ذاتها وطبيعتها) تبدّل .

يقصد أنباذقليس بذلك : أتنا اذا نظرنا الى أعيان الموجودات المفردة

(الناس ، الشجر ، البيوت ، الخ) وجدناها في تبدل مستمر (كما قال هيراكليطوس) ؛ وأما اذا نحن نظرنا الى العناصر (المواد) التي تتألف منها هذه الموجودات المفردة (أي الى اللحم والعظم والخشب والحجارة) فإتينا نراها ثابتة لا تبدل ولا تتغير .

وكان أنبلقليس ، في تعليل الوجود ، يؤمن بثنوية ظاهرة : بطبيعة مادية في هذا العالم من جانب وبقوة روحية (المحبة والغلبة التي تعمل في جمع عناصر الوجود وتفريقها) من جانب آخر .

وكذلك كان أنبلقليس يقول بالتناسخ ، وكان يرى أن الحياة الحقيقية هي الوجود الآلهي المتسامي فوق عالم المادة . أما حياتنا الدنيا فهي عِقَاب لنا (على ما كنا قد أسلفنا من قبل) - في دور سابق من حياتنا - من السيئات) .

ويرى أنبلقليس أن في العالم نفساً كلية تشتمل الطبيعة كلها . وهناك نفوس جزئية هي في الحقيقة أقسام من النفس الكلية كما ينقسم نور الشمس في غرف البيت الواحد . وحينما تتصل النفس بجسد تطمن الى اللذات الحسية وتبتعد عن عالم الالهية حيث كانت من قبل ، فتلدنس وتمرد . حيثئذ تهبط اليها النفس الكلية جزءاً أعلى شرفاً منها فيهدئها ويُرْكئها . هذا الجزء هو النبوة .

الى جانب هذا كله كان أنبلقليس عالماً طبيعياً وطبيعياً عالماً : فالسما عنده قبة يضيوية النجوم ثابتة فيها والكواكب تسير . والهواء جسم ، والنور يقتضي وقتاً حتى يقطع المسافات .

أما في الطب فهو مؤسس المذهب الطبي في صقلية . وكان يرى أن الصحة هي اعتدال المزاج بين العناصر الاربعة في الجسد . وأدرك أنبلقليس أهمية الشرايين وأنها حوامل للحرارة مع الدم ، وقد استخرج نظرية لمحيء الدم الى القلب ورجوعه منه ، ثم ربط بين ذلك وبين انتظام التنفس .

ومن الفلاسفة الطبيعيين أيضاً أنكساغوراس .

ولد أنكساغوراس (٤٩٩ - ٤٢٨ ق.م.) قرب ازمير . وهو أول من سكن أثينا (نحو ٤٦٠ - ٤٣٠ ق.م.) من الفلاسفة ، وكان صديقاً وأستاذاً لحاكمها المشهور برقليس . ولما اتهم العامة برقليس باحتجاج الأموال وبأنه يجمع حوله الملاحدة ، آثر أنكساغوراس أن يغادر أثينا إلى آسية الصغرى حيث توفّي .

وأنكساغوراس يشبه الأيونيين بالقول بالعنصر الاول ، ويشبه الإليين بانكاره للتبدل . والعناصر عند أنكساغوراس لا عِدَادَ لها ، وهي جُزْئيات بالغة في الصِغَر من لحمٍ ودمٍ وشعرٍ وذهبٍ وخشبٍ وحجر الخ . وقال ان الماء والتراب والهواء ليست عناصر بسيطة بل هي خزانات لجميع أنواع المادة . وتختلف بعض الأشياء من بعض باختلاف أصناف الجزئيات التي فيها وباختلاف مقاديرها وشكلها وبتكاثفها وتخلّطها .

وجزئيات النفس أدقّ من سائر أنواع الجزئيات ، وهي عنصر بسيط فيه علم وقدرة وغلبة على المادة ، وهي التي تنظّم العالم .

والارض عند أنكساغوراس لوح سابح في الفضاء . أما الشمس فجسم حجري مشتل . وفي القمر سهول وجبال وادوية ، وهو مسكون كالارض ويستمد نوره من الشمس .

وأثبت أنكساغوراس المعرفة للحواس من طريق التضادّ ، وقال : إذا لمست جسماً بيدك وهي حارة شعرت أنه بارد ، وإذا لمست الجسم نفسه بيدك وهي باردة شعرت أنه حار . فالحواس مؤتمنة في المعرفة ، ومن طريقها وحدها يعرف الإنسان العالم المحيط به . وهكذا يكون انكساغوراس قد وضع الأساس الاول لنظرية المعرفة الصحيحة .

وفي الهندسة حاول أنكساغوراس ترييع الدائرة . أما في الطب والتشريح فبلغ مبلغاً عظيماً اذ شرح الحيوان ثم درس الدماغ . وكذلك علّل أنكساغوراس

فيضان النيل ، ذلك الفيضان الذي كان قد حيرَ اليونانيّين زماناً طويلاً ،
فنسبه انكساغوراس إلى ذَوْبَانِ الثلوج على جبال الحبشة .

• • •

وفي الفلاسفة الطبيعيين المحدثين طبقة متأخرة يُعرف أصحابها باسم
أصحاب المذهب الذرّي . لقد قال هؤلاء بتركيب الاجسام من ذرات
غير قابلة للتجزئة (لأنها اذا تجزأت فقدت خاصتها كجزء من مادة معينة
وأصبحت جزءاً في مادة أخرى) . ووجود الاجسام في العالم خاضع
لقوانين طبيعية ودوافع مادية ؛ وليس للعالم غاية غير مادية أو حكمة
من وجوده . ويحسن أن نذكر أن أصحاب هذه الطبقة يتكلمون في الذرات
ويذكرون أشياء صحيحة من خصائصها العامة ، ولكن معظم ما يذكرونه
عن الذرات ينطبق على الجزيئات . وأحسن من يمثل هذه الطبقة ديموقراطيس
(٤٦٠ - ٣٧٠ ق . م .) .

وُلِدَ ديموقراطيس في أبديرة على شاطئ ثراقية الغربية على بحر إيجه .
وكان ديموقراطيس غنياً فنافر كثيراً وزار مصرَ وبابلَ وفارسَ .

قال ديموقراطيس بانحلال الاجسام أجزاء لا تتجزأ . والذرة (١) أو
الجزء الذي لا يتجزأ ، أو الجوهر الفرد ، نوع واحد في مادتها ، ولكنها
تختلف في أربعة وجوه : في الشكل والوضع والترتيب والحجم . ولتضرب
على ذلك مثلاً من الأبجدية العربية (شبه ديموقراطيس اللرات بأحرف
يونانية) : إن الحرفين أ - ج مختلفان في الشكل ؛ وإن المجموعين أ ج
- ج أ مختلفان في الترتيب . وأما الشكلان ما - م فمختلفان في الوضع .
وكذلك أحجام اللرات مختلفة ، والكبير منها أثقل من الصغير .

ولللرات اشكال كثيرة ، فمنها ما هو على شكل السنارة أو المنجل ،
ومنها المجوف والمحدّب والمكور ، ويفضل اختلافها في الشكل تماسك .

(١) يقال للذرة في اليونانية atoma (a-toma = لا تنقسم)

وينشأ الطعم الحلو مثلاً من ذراتٍ مُكوّرةٍ ملساءَ ، اما الطعم الحريّيف فنانجمٌ عن ذراتٍ مُحدّدة .

والذرات غير ساكنة في اماكنها بل متحركةٌ حركة ذاتية ؛ هذه الحركة هي التي تولّف بين الذرات او تفرّق بينها حتى تتألّف الاجسام المختلفة .

— الملاء والخلاء . لما قال ديمقراطيس بحركة الذرات افترض ان يكون هنالك خلاءٌ لأن الحركة تقتضي فراغاً تحدث فيه . ثم ان الاختلاف في لطافة الاجسام وكثافتها لا يمكن ان يكون إلا اذا كان ثمت درجات مختلفة من الفراغ بين ذرات الاجسام المختلفة (الفراغ بين ذرات الخشب اكثر من الفراغ بين ذرات الحديد ...) . وظن ديمقراطيس ان النمو انما هو تسرب الغذاء في الاماكن الفارغة في الجسم . واخيراً قال إن هنالك « تخلّلاً » : اننا اذا اتينا بوعاء فيه رماد او رمل او حجارة ، ثم صببنا فيه ماء مثلاً ، فان الماء يتسرب بين ذرات الرماد (بين جزيئاته على الاصح) . ثم قال إن هذا الوعاء يستوعب حينئذ من الماء مثل المقدار الذي يستوعبه فيما لو لم يكن فيه رماد .

والنفس مؤلّفة من ذراتٍ دقيقة كرويةٌ ملساءُ (من نار) . هذه الذرات شائعة في الجسم كله . وفي كلّ جسم من العقل والنفس بمقدار ما فيه من الحرارة . على ان ديمقراطيس لم يستطع أن يفرّق تفريقاً واضحاً بين العقل (التفكير) وبين النفس (الحواس) . وبعد الموت تفرّق ذرات النفس (بمغادرتها البدن) .

— صورة العالم . ان عالمنا (نظامنا الشمسي) واحد من عوالم كثيرةٍ اعظمَ منه اتساعاً واكثر تطوراً . وارضنا كانت في اول امرها متحركة ، حينما كانت صغيرة خفيفة . ثم اخذت حركتها تُبطىء رويداً رويداً حتى هدأت . والارض نفسها قرصٌ مستديرٌ مجوّف كالحوض (١) ، وهي ساجدة

(١) راجع ، فوق ، السوميرين (ص ٢٧) .

في الهواء. أما النجوم - وأكبرها الشمس والقمر - فأنها تدور حول الأرض.

وقد اهتمّ ديمقراطيس بالحياة العضوية ثم ربط بين الحضارة وبين مبدأ الوجود ومبدأ الحياة : إن الضرورة هي الدافع الأول لتقدّم الانسان في أطوار الحياة. هذه الضرورة هي التي أشعرته بالحاجة الى الاجتماع مع أفراد نوعه (مع البشر أمثاله) لدفاع الحيوانات الضارية وقتالها ؛ والحاجة الى التفاهم مع أبناء جنسه دفعته الى اختراع اللغة. وبالتدريج عرف الانسان استخدام الوسائل والأدوات والآلات المختلفة للتغلب على مصاعب الحياة الطبيعية (أدوات القطع واللباس الخ) ، وقد قلّد في ذلك الحيوانات (فاتخذ مثل صوفها ثياباً ، ومثل أظفارها وقرونها سلاحاً يدافع به عن نفسه ويهاجم به أعداءه) . وبعد أن عرّف الانسان إشعال النار واستخدامها أسرع خطاه في طريق الحضارة .

— الانسان عالم صغير . تخيل ديمقراطيس ان الانسان «تقليد» للعالم ؛ انه صورة له ، انه عالم صغير يضم في نفسه كل ما في العالم العظيم ولكن على شكل مُصنّتر . وهكذا أصبح الانسان ذا اهمية في مقابل عالم الطبيعة .

للتوسع والمطالعة

- Gli Atomisti, per V.E. Alfieri, Bari 1936.
- Atomos Idea, per V.E. Alfieri, Firenze 1953.
- The Greek Atomists and Epicurus, by C. Bailey, Oxford 1928.
- Empedocle, per E. Bignone, Turin 1916.
- Empédocle d'Agrigente, par J. Zafiropoulo, Paris 1953.
- La biographie d'Empédocle, par J. Bidez, Gand 1894.
- Il principio fondamentale del sistema di Empedocle, per E. Bodrero, Roma 1905.
- Empedokles, von W. Kranz, Zurich 1949.
- On the interpretation of Empedocles, by Clara Millard, Chicago 1908.
- The Philosophy of Anaxagoras, by F.M. Cleve, N.Y. 1949.

- Die Philosophie des Anaxagoras, von F. Loewwy-Cleve, Wien 1917.
- Anaxagoras ..., by K. Freeman, London 1935.
- The philosophy of Anaxagoras : an attempt of reconstruction, by Félix M. Cleve, New York 1949.
- La Doctrine de Démocrite, par F. Enriques et M. Maziotti, Bologne 1948.
- Demokritstudien, von A. Dyroff, München 1889.

السُّفْطَائِيَّونَ

في النصف الأوّل من القرن الخامس قبل الميلاد كان نفر من اتباع المذهب الأيوني والمذهب الفيثاغوري والمذهب الأيلي والمذهب الطبيعي المُحدث لا يزالون ناشطين . في هذا الوقت ، ومنذ ٤٩٠ ق . م . ، بدأ دارا الكبير ملك الفرس بمهاجمة البلاد اليونانية . ومات دارا (٤٨٦ ق . م) وخلفه ابنه أخشويرش الذي تابع خُططَ أبيه في مهاجمة اليونان . ومع أن اليونانيين استطاعوا أن يهزموا الفرس وأحلافهم الفينيقيين نهائياً ، عام ٤٧٩ ق . م . ، فإن اليونان خرجت مع ذلك الكفاح منهوكة القوى وقد أدركت أن الفرس لم يستطيعوا الوصول الى اليونان من بلادهم البعيدة الا بأسباب من الحضارة الماديّة التي تعتمد العلم العمليّ في الحياة .

وأنتج هذا الشعورُ بالحديد تيارين مختلفين : تياراً عدائياً من المنافسة والحرب بين المدن اليونانية نفسها ، ثم تياراً بين الشبّان في الاندفاع نحو العلم . ولم يكن في اليونان من المُعلّمين الفلاسفة عددٌ يفي بحاجات جيش التلاميذ العطاش الى العلم ، فتصدّى لسدّ تلك الحاجة أناس عاديّون ، كان بعضهم على قَدَر من الذكاء الفطري ومن المعرفة العامّة . على أن معظمهم كان من أطراف البلاد التي انتشرت فيها الحضارة اليونانية . ولم يكن هؤلاء يبحثون عن الحقيقة ولا عن مظاهر الوجود ، ولا كانوا يُريدون أن يتخذوا موقفاً جازماً أمامَ مشاكل الحياة للسيطرة عليها ، بل كان همّهم الأوّل الاستفادة العملية العاجلة من أحوال الحياة العارضة ، بالاتّجار بالعلم خاصّة ، كما كانوا يُحاولون أن يجعلوا من تلاميذهم مواطنين بارعين في ميادين الحياة العملية .

وسمى هؤلاء المعلمون الجدد أنفسهم «سوفيستيس» ، أي المعلمين البالغين أو معلمي الحكمة ثم خالفوا طرقَ التعليم القديمة المألوفة كما بدّلوا أهدافَ التعليم نفسها من الجانب النظري المثالي المُجهد الى الجانب العملي الواقعي السهل على الأنفس فتعلّق بهم كثيرون من الناشئين ومن أصحاب الذكاء العادي .

ومع أن هذا الاسم كان في الاصل وصف مدح ، فإن هؤلاء المعلمين المتكسّين بالعلم حقاً وباطلاً قد جعلوا منه صفة ذمّ ، وأصبحنا نقول «سفسطة» ونعني الكلام الذي فيه تمويه للحقائق معّ فساد في المنطق .

وسلك السفسطائيون في التعليم مسلكاً جديداً :
 — أهملوا تعليم الرياضيات والطبيعيّات إلّا قليلاً قليلاً لقلّة براعتهم فيها ولأنّهم اعتقدوا أنّها جانب نظري من العلم لا صلة له بالحياة العملية .
 — اكتفوا بتعليم الفنون التي يجوز فيها الجدل ويُقبل فيها الرأي الشخصي كالنحو والبلاغة والخطابة والتاريخ ؛ وهم مؤتسسون علم النحو .
 — كانوا يعلمون بأجرٍ ويتطوّفون أحياناً في البلاد .

— لم تكن دروسهم عامّة يحضرها من شاء ، بل جعلوها خاصة يعلمون في أثنائها كلّ تلميذ ما يميل اليه ويزيّنون له ما هو فيه ، فيمدحون التجارة لابن التاجر والجندية لابن القائد الخ .

— وكان الدرس عادة يجري في جدال بين التلميذ ومعلمه ؛ وينال التلميذ إجازته حينما يصبح قادراً على التغلب على معلمه في الجدل .
 — كانوا يهتمون التأثير البلاغي في النظارة ؛ إمّا بخطب طوال وبرودٍ عليها بمثلها ، وإمّا بجدال في جملة قصار يتحاور بها المتجادلون .

دروس الموضوعات السفسطائية

أ — الخطابة والبلاغة وأثرهما في المجتمع وفي التفكير (اخذ الناس

يتعلمونهما على انهما من موضوعات التعليم) .

ب- الاهتمام بنشأة الجماعات الانسانية : الأمة ، الدولة ، الأسرة .

ج- الطبيعة (في الانسان) وقوتها : ان ما تواضع عليه الناس (اي اتفقوا عليه) لا يمكن ان يبدل شيئاً مما تتطلبه الطبيعة التي لا تعرف قانوناً وضعياً : الزنيم (المولود من زواج غير شرعي) يشينه اسمه ، أما الطبيعة فواحدة - العبد يشينه اسمه ، أما فيما عدا ذلك فالعبد الشريف لا يقل عن الانسان الحر .

د- نشأة اللغة . بحثوا في اللغة فقالوا : أوضاعية هي (توقيفية : أي من وضع البشر مرة واحدة) ام طبيعية (اي نشأت وتطورت حسب حاجة البشر تدرجاً) ؟ .

هـ- التربية . هل التربية وراثية اجتماعية (تقليد وقُدوة) ام مولودة (مغروزة في الطبيعة منذ الولادة) ؟ .

ومع ان السفسطائيين كانوا مَحَنَةً للفلسفة ، فانهم قد أفادوا المجتمع لأنهم اثاروا في نفوس الشبان بعض الرغبة في طلب العلم . والسفسطة - كملذهب مستقل - كانت مفقودة الأثر في الفلسفة الاسلامية ، وان كان علماء الكلام قد استفادوا من « اساليب » السفسطائيين ، حتى قال ابن رشد (تهافت التهافت ٥٤١ - ٥٤٢) عن المتكلمين أنهم جاءوا بالاقاويل المموهة وانكروا الضرورات اللازمة مما هو « تبخر في رأي السفسطائيين ، فلا معنى له » .

• • •

من أعلام السفسطائيين بروثاغوراس (٤٨٥ - ٤١١ ق . م .) الذي قال بأن قيمة الاشياء نسبية ، فليس ثمت شيء خير في نفسه أو شر في نفسه ، وإنما هو خير أو شر أو عدل أو ظلم بالاضافة الى كل انسان بمفرده . ففي مذهب السفسطة إذن نجد أصل الجُملة المشهورة : « في المسألة

قولان ! ، . فعلى هذا يرى بروثاغوراس أن ليس ثمت دين مطلق ولا عدل مطلق ولا حرية مطلقة . والانسان نفسه ، وكل فرد من أفراد الانسان في حاله الخاصة به ، مقياس للأمور كلها في النطاق الذي يعيش هو فيه ومقياس للأشياء مما كان ومما لم يكن . أما قواعد الأخلاق فهي ملزمة في البيئات التي وضعت تلك القواعد ، وما دامت تلك البيئات ترى تلك القواعد صحيحة .

ولم ينكر بروثاغوراس وجود الآلهة ولكنه أعلن عجزه عن إثبات وجودهم بالدليل العقلي .

ومن اسس فلسفة بروثاغوراس الاجتماعية (والحقوقية) قوله : ان العقاب للردع لا للانتقام . وبروثاغوراس اول من بدأ البحث في النحو ، وهو الذي سمى أبوابه ، ولا نزال نحن نقول : الكلمة ثلاثة اقسام : اسم وفعل وحرف ، كما ذكر بروثاغوراس ، فهو مؤسس علم النحو من اليونانيين .

ومنهم غورجياس (٤٧٠ - ٣٧٠ ق . م .) الذي كانت زبدة تفلسفه الهدام المشكك ثلاث جمل قصار : ليس ثمت شيء - ولو كان ثمت شيء لما قدّر لنا أن نعرفه حقاً معرفته - ولو كان ثمت شيء ثم قدّر لنا أن نعرفه حقاً معرفته لما أمكن أن نهّب معرفته للآخرين ! من أجل ذلك ترانا نسير في أمور الحياة بالترجيح والاجتهاد ، وكثيراً ما نخضع في أحكامنا على الأمور للأوهام .

ومنهم بروديكوس الذي حاول التغلب على الخوف من الموت بقوله : ما دمت أنا موجوداً فليس الموت موجوداً ، فاذا وُجد الموت لا أشعر به لأنني لا أكون حيثلذ موجوداً .

ومن أقواله : ان ما يُفقد الناس يعبده الناس ، ولذلك جعل الناس الشمس والقمر والنار والانهار وأنواع الطعام والذهب آلهة لهم .

للتوسّع والمطالعة

- The Sophists, by M. Unterschneider (trans. by Kathleen Freeman), New York 1954.
- Sophistik und Rhetorik, von H. Gomperz, Berlin 1912. Protagora, per E. Bodrero, Bari 1914.
- Protagoras and the Greek community, by D. Loenen, Amsterdam 1942.

ذِرْوَةُ الْفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ

وَسُقْرَاطُ الْحَكِيمِ

مثل هذا الدورَ ثلاثةُ نفرٍ يمثلون ثلاثةَ أجيالٍ : سُقْرَاطُ وتلميذه أفلاطون ، ثم أرسطو تلميذُ أفلاطون . ولقد نعيمَ العالم في حياة هؤلاء ثم بعدَ موتهم بأعظم ما وصل إليه العقل البشري من التفكير النظري .

ثم امتازت هذه الحِقبة بالفلسفة المدنية (الانسانية) وبفزع العلوم وبالسعي الى ايجاد نظامٍ فلسفي منطقي يفسر جميع مظاهر الوجود تفسيراً شكلياً على الاقل . واتسع البحث في النفس والعقل ، واستقرت صناعة المنطق ثم ساد القول بالسببية المادية .

سقراط الحكيم

سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م.) آخر السفسطائيين ، شاركهم في الاهتمام بالانسان وحده وبالمجادلة عن الآراء ، ثم خالفهم في أنه جعل قيمة الاشياء مطلقة وفي الجدل عنها بالمنطق . ويمتاز الاسلوب السقراطي في الجدل بخاصيتين : أولاها الرد على السؤال بسؤال من جنسه ليثير التفكير في السائل ، والثانية منهما مزج الجدل في الجدل بشيء من الهزل . وحرص سقراط على أن تبدأ مجادلاته بالاستقراء (باستنتاج الآراء من الملاحظات) وأن تنتهي بوضع حد (تعريف) واضح للمشاكل الاجتماعية والشخصية كالعدل والشجاعة والحرية . وسقراط يأخذ في

ذلك بالشك العاقل ، وذلك ألا يقبل الانسان شيئاً إلا بعد أن يقوم البرهان على صحته . وهكذا كانت غاية سقراط أن يُثير التفكير في عقول الناس : أن يحمل الذين يستطيعون التفكير على أن يفكروا بأنفسهم في الأمور التي تعرّض لهم في الحياة . وقد قال الخطيب الروماني شيشرون (ت ٤٣ ق . م .) : ان سقراط استدعى الفلسفة من السماء فأسكنها في الارض وأقرها في المدن ثم أدخلها الى البيوت وجعلها ضرورية في السؤال عن غاية الحياة والاخلاق : في الخير والشر !

ومن مظاهر عبقرية سقراط قوله : « علمت أنتي لا أعلم » . إن سقراط قصد بذلك : لقد اتسع علمي بالوجود وبالحياة حتى أدركت أن ما أعرفه فعلاً إنما هو جزء يسير جداً من أوجه المعرفة الانسانية .

وكان اهم ما شغل سقراط البحث في الاخلاق . والاخلاق عنده من حيز العقل لا من حيز الدين . ومن المعرفة تُنتج الفضيلة : فمن عرّف الحق لم يظلم ، ومن رأى وجه الخير لم يقرب شراً ، ولا يمكن للانسان ان يسلك سلوكاً يخالف رأيه (الصائب) . وقيل لسقراط يوماً إن نقرأ (يُعرف عنهم أنهم يعلمون الخير) يأتون شروراً . فقال : ان علمهم ظن وليس إيقاناً . والفضائل عند سقراط قابله للتعليم : يستطيع الانسان ان يتعلم الصديق والعدل والشجاعة وما اليها .

وهكذا نجد ان العلم والفضيلة تقودان الى السعادة . اما الشقاء فمقرون بالرديلة وبالجهل ضرورة .

وأعلن سقراط مخالفته لقومه في عبادتهم للآوثان ، بعد أن كان قد أثار الشبان - بأسلوبه ومادة مجادلاته - على سوء الأحوال السياسية والاجتماعية في أثينا ، فاتهمته الطبقة النافذة بأنه أفسد الشبان بأن حرّضهم على الإلحاد في الآلهة (وان كانت التهمة الصحيحة التي لم تُعلِنها الطبقة الحاكمة أنه جرّأ الشبان على انتقاد الدولة) ثم حكموا عليه بالاعدام فشرّب السم راضياً .

من مناقشات سقراط

أثار سقراط في حلقته التي كان يحاور فيها طلابه بحثاً منها :

(أ) العدل - يسأل سقراط ^(١) : أيجب أن يُطاع القانون إذا كان جائراً (غير عادل) ؟ والقانون الجائر (الظالم ، غير العادل) هو القانون الذي ينطوي على جور أو ظلم : يأمر بعمل جائر أو ينهى عن عمل عادل . وهناك حال أشد من هذه : هنالك قانون عادل يُطبق تطبيقاً جائراً . فماذا يجب على المواطن أن يفعل تجاه هذا القانون ؟ أطيعه أو يعصيه ؟ لسقراط إزاء مثل هذا القانون العادل الذي يطبق تطبيقاً جائراً موقفان في كتابين من كتب أفلاطون . ففي المحاوره «كريتون» يعلن سقراط أنه لا يعصي القانون بحال . أما في «الدفاع» (أبولوغيا) فإنه يقول إنه يفضل أن يطيع الله ويعصي الأمر بالعمل بقانون جائر !

لا نستطيع مما مر أن نصل الى موقف جازم لسقراط ، ذلك لأن فلسفة سقراط كلها قائمة على اثاره البحوث المختلفة من غير محاولة حل دائم لها ولأن سقراط يريد منها أن تكون مادة لإثارة التفكير في عقول الشبان . على أننا اذا استقرينا مقاصد سقراط وأدركنا اتجاهه وعرفنا أسلوبه استطعنا أن نخطو في حل هذا السؤال خطوة قصيرة فنقول :

للدولة على المواطنين حق الطاعة (لأن الدولة تحمل التبعية للسهر على المجموع ثم تملك القوة لحمل المجموع على طاعتها) ، ولكن ليس للدولة

(١) ليس لسقراط تأليف ، وجميع آرائه يجب أن تلتبس في محاورات أفلاطون . ومن عادة أفلاطون أن ينسب جميع ما كتبه من الآراء الى أستاذه سقراط (ولم يفر أفلاطون في كتبه الى نفسه إلا مرتين) . والواقع أن معظم هذه الآراء آراء أفلاطون أجراها أفلاطون على لسان أستاذه اعتباراً بفضل أستاذه عليه أو تزييناً لتلك الآراء عند الناس . على أن هذا لا يمنع أن يكون عدد كبير من هذه الآراء لسقراط فعلاً وأن يكون أفلاطون قد تبناها ثم ساقها السقراطية المنطقية التي عرف بها أفلاطون .

على المواطنين حقّ الاحترام (إلا في أعمالها التي تُوجب الاحترام) . وقد استطاع المواطنون في أدوار التاريخ أن يبدّلوا القوانين الجائرة بطريقتين أو بطرق متعدّدة منها : اقناع الحكّام بتبديل القوانين الجائرة أو لإرغام الحكّام على ذلك حينما تصبح القوة في يد المواطنين أعظم من القوة التي في يد الحكّام . وسنَدُ سقراط في ما كان يذهب اليه أن القوانين لا تضعها الآلهة ولا يطبقها رجال كمّة ، وإنّما يَضَعُها ويطبّقها رجال مثا ومثّلنا يُصَيِّون ويخطّثون .

(ب) الفرق بين الرجل والمرأة - في جمهورية أفلاطون قطعة تتناول الكلام على الفضيلة (الطبيعة ، الخصائص) التي للرجل والمرأة في الحياة الاجتماعية تمثّل سبيل سقراط في مناقشاته وتمثّل آراءه الى حدّ كبير :

سقراط : إنّ الخطّة المُبلى في أمر اقتناء الأزواج والاولاد تقوم على اتباعهم الدوافع الاصلية . وكان غرض نظريتنا أن نجعل رجالنا كُرعاة قطع .

غلوكون : نعم .

س : فلنسنّ قوانين لتكثير النوع وتربية الصغار ، ثم لينظرنا أمناصة هي أم لا ؟

غ : ماذا تعني ؟

س : أتظنّ أن زوجات كلاب الرعاة صالحة لمشاطرة ذكورها حراسة القطيع والصيد ومشاركتها في كلّ واجباتها أو أنها يجب أن تلزم أماكنها لأنها غير قادرة على ذلك لانشغالها بولادة الأجرية وتربيتها ؟

غ : ننتظر أن تشاطر الذكور كلّ شيء ؛ إنّما نعاملها معاملة الضعيف ونعامل ذكورها معاملة القوي .

س : أفيمكن استخدام الحيوانات في عمل واحد ما لم تستعدّ له استعداداً واحداً تدريباً وتهذيباً ؟

- غ : لا .
- س : فاذا رُمنا استخدام النساء في عمل الرجال وجب تهذيبهن كالرجال .
- غ : وجب .
- س : وقد حولنا الرجال تعلم الموسيقى والجمناستيك .
- غ : نعم .
- س : فيجب تهذيبهن في الفنون كالرجال مع التدريب العسكري .
- غ : ذلك يُنتجُ طبعاً عما قلنته .
- س : وقد يلوح كثير من تفاصيل هذه القضية سخيفاً !
- غ : هذا يلوح بلا شك .
- س : أولاً يبعث على السخرية اشتراكُ النساء مع الذكور في مدارس الرياضة عاريات الابدان فتيات وطاعنات في السن - مع تَغصّن أساريهن وشناعة وجوههن ؟
- غ : إنهن يظهرن في الوقت الحاضر مُزدرى بهن .
- س : حسناً ، لكن يجب ألاّ نحفِلَ بتهكّم المتهاكّمين .
- غ : أصبّت .
- س : لنذكر هؤلاء المتهاكّمين أنه إلى عهد قريب كان تعري الرجال عيباً ومدعاة للهزاء عند اليونانيين ، كما هو اليوم عند البرابرة (١) ... ولما أثبت الاختبار أن تجريد الجسم خير من ستره بطل الاستهزاء بالعارين في ميادين الرياضة ...

للتوسّع والمطالعة

— سقراط ، تأليف كوراميس (ترجمة محمود محمود) ، القاهرة
(مكتبة الانجلو) ١٩٥٦ م .

(١) البرابرة : الشعوب غير اليونانية .

— حياة سقراط ، تأليف محمد المكي الناصري ، القاهرة (السلفية)

. هـ ١٣٤٨

- Socrates, by A.E. Taylor, .Edinberg 1932.
- Socrates and the Socratic School, by E. Zeller (trans. by Oswald J. Reichel), New York 1962.
- Sokrates, sein Werk und seine geschichliche Stellung, von H. Maier, Tübingen 1913.
- Sokrates, von C. Ritter, Tübingen 1931.
- Socrate, par Festugière, Paris (Flammarion) 1934.
- Socrates and Plato, by G.C. Field, Oxford 1913.
- The Socratic Problem, by A.K. Rogers, New York 1933.
- Le Problème de Socrate, par V. De Magalhaes-Vilhena, Paris 1952.

أَفْلَاطُون

كان افلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق. م) في أول أمره شاعراً ، ثم عَرَفَ سقراطَ فَكَّرِهَ الشعَرَ واختص بالفلسفة . وبعد موت سقراط غادر افلاطون أثينة . ثم حمله الاضطراب السياسي في اليونان كلها على ان يترك اثينة مرات اخرى زار في اثناها مصر وايطاليا وصقلية . ثم استقر نهائياً في اثينة حيث تَوُفِّي .

أفلاطون مُفَكِّرٌ عبقرى عظيم متصف بذكاء نادر وخيال مبدع وفهم لمبادئ الوجود لم يفتُرْ طول حياته . من اجل ذلك كانت آراؤه في تطور مستمر .

فلسفة افلاطون مثالية حاول فيها افلاطون ان يتخيل « نظاماً » للوجود وان يَرُدَّ اعمالَ البشر وسلوكهم الى مقاييسَ من الخير والجمال : لقد أراد ان يرى العالم كما يجب ان يكون العالم لا كما هو فعلاً ، ثم انتظر من البشر ان يَسْلُكُوا في الحياة الدنيا كما تقضي المبادئ المثلى (كانهم في عالم أمثلٍ مجردين من عواطفهم ومعزولين عن بيئتهم) ، لا كما تُعَلِي عليهم حاجاتهم الطبيعية والاجتماعية . ولا ريبَ في أن أفلاطون لمّا ذكر الناس قد قصد الفلاسفة الكاملين لا جمهورَ العامة ولا خاصةَ العامة .

من اعظم خصائص افلاطون « الجدل المتسق » : اي طريقة البحث التي كان يتبعها في معالجة الموضوعات . ولكن هذه الطريقة لم تكن قد اصبحت مع افلاطون بعدُ « منطقاً » .

ولقد بالغ بعضهم فقال : « إن التفكير الاوروبى يتألف من سلسلة

من الحواشي على فلسفة أفلاطون . والواقع أن قسماً كبيراً من الآراء التي يدور حولها الفكر الأوروبي الى اليوم ، في جانبه النظري المثالي على الأخص ، يتّسم بالطابع الأفلاطوني في الاتجاه العام ، هذا إذا لم يكن قد تناول مادته الأساسية من فلسفة أفلاطون . ومع أن نفراً كثيرين ، منذ أيام أرسطو ، قد خالفوا أفلاطون في عدد من آرائه مخالفة بلغت أحياناً الى حدّ التناقض ، فانهم جميعاً يُقرّون لأفلاطون بالعبقريّة والتقدّم .

مؤلفاته

أفلاطون مؤلف مُكثّر ترك لنا كتباً كثيرة مُعظّمها على طريقة المحاورّة منها : الدفاع ، وفيه موجز لفلسفة سقراط وتبرّته له بما اتهم به . ثم بروثاغوراس وفيه رأي سقراط بأن جميع الفضائل قابلة للتعليم ، وأن طبيعة الفضيلة انما هي في النزاع بين العاطفة وبين المعرفة الصحيحة ، وأن ثمة مقياساً واحداً للسلوك الانساني : جلب اللذة ودفع الألم . ثم كتاب السياسة (١) ، وفيه جُماع فلسفته . ثم غورجياس ، وفيه يحمل أفلاطون على السفّطائيين وعلى رجال السياسة الذين يحكّمون لأنهم أقوياء ويظلمون الناس الضعفاء ؛ ويعلن أن الانظلام (قبول الظلم من الآخرين) خير من الظلم (للآخرين) . ثم المائدة وفيها كلام على الحب الذي ليس له غاية الا في نفسه . ثم كليمون ، وفيه أن الحياة كلها استعداد للموت ، ولذلك تسعى النفس الى التخلص من أسر الجسد . ثم طيماؤس ، وفيه آراء أفلاطون الطبيعية ، وأن المدينة (الدولة) المثلى لا تتحقّق الا في عهد الهدوء (السلم) ؛ وفيه أيضاً أن العالم انسان كبير والانسان عالم صغير . ثم النواميس ، وهي استدراك على «كتاب السياسة» . وفي كتاب النواميس صورة للمدينة العملية الممكنة في عالم لم يُصنّبِجْ أهله كلّهم فلاسفة بعد ، وأن الدولة

(١) وهو المعروف خطأ باسم «جمهورية أفلاطون» ١

الممكنة هي الدولة التي توجد لحكم جمهور العامة .

— الصورة والمادة (في عالمنا) :

كل شيء في العالم الذي نعيش فيه مؤلف من « صورة » ومن « مادة » : فالمادة هي الشيء القاسي الذي تتألف منه الاجسام المختلفة ، فالحشب مادة الطاولة والباب ، والطين مادة الابريق ، والقرميد والمرمر مادة ارض الغرفة والتمثال الخ . اما « الصورة » فهي الشكل الذي يخلق من المادة اجساماً مختلفة . فالمادة في الطاولة والكرسي واحدة هي الحشب او الحديد ، ولكن الصورة مختلفة : انها في الكرسي غيرُها في الباب ، وهي في الباب مخالفة للطاولة . ولا بد من القول بأن الصورة والمادة تكونان (في عالمنا) دائماً متلازمتين لا تفرقان ابداً ، فلا نستطيع ان نجد مادةً ما لا صورة لها ، كما اننا لا نستطيع ان نتخيل افراق الصورة من المادة تخيلاً .

— الملائة الأعلى أو عالم المثل :

يرى أفلاطون أن الصور في عالمنا متلبسة بالمادة ابداً . ولكنه يعتقد ان جميع الصور الراهنة (الموجودة في عالمنا فعلاً) وجميع الصور الممكنة (التي يمكن ان تنشأ في عالمنا في المستقبل) كانت موجودة فعلاً منذ الازل في الملائة الأعلى ، في العالم الالهي . هذه الصور كلها « مفارقة » (خالصة هنالك من المادة) ، وهي كلها على اتم شكل ممكن لها : هنالك صورة مثل للشجرة وصورة مثل للبيت وصورة مثل للكتاب وصورة مثل للسيارة او الطائرة او الابريق . هذه الصور المثلى تدعى في فلسفة افلاطون « المثل » .

— الله والمادة ونشأة العالم :

يحسن ان نشير الى أن أفلاطون لم يجمع الكلام على الله ولا على نشأة العالم الطبيعي في مكان واحد ، ولا هو عالج الالهية ونشأة العالم بكلام بات أو قول واضح . ان معظم ما يسمى فلسفة أفلاطون الالهية والطبيعية يقوم على استنتاجات الدارسين أكثر مما يقوم على الاستشهاد بالنصوص الصريحة .

(أ) الله : أفلاطون وثنيّ يعدّد الآلهة كقومه ، ولكنّه ينكر عليهم التشبيه (وصف الله بصفات البشر) والتعبّد الممتزج بالخرافات كتقديم القرابين استرضاء لله .

ثمّ اننا لا نعلم الصلة الصحيحة بين الالهية وبين المثل ، وكذلك القول بأن الالهية هي الخير المطلق ، أو الحق المطلق أو الجمال المطلق ، فانه ايضاً يستنتج استنتاجاً مما قاله أفلاطون في كتاب السياسة وليس قولاً صريحاً له . والله على كل حال بسيط كامل لا تُترك ماهيته ، ولا يوصف هو إلا سلباً ، وقد يوصف إيجاباً بنوع من التمثيل (التشبيه البلاغي) الناقص . والله ، على كل حال ، هو علّة هذا العالم وصانعه ، ولذلك لا يجوز انكاره لأن انكاره يعني أن هذا العالم موجود بلا صانع . وأفلاطون يعني بصنع الله للعالم أن الله ألقى على المادة القديمة صورة اخرجت منها العالم الذي نعيش فيه . وكذلك تكلم أفلاطون على العناية الالهية بالكليّات والجزئيات ، ولكنّ عنايته بالجزئيات انما هي في سبيل الكليّات ، كما نُنغى نحن مثلاً بباب البيت من أجل البيت نفسه .

(ب) المادة - ان المادة ، أو المادّة الاولى أو الهولى ، قديمة ، ولكنها مادة فوضى لا صورة معيّنة لها . هي مادة رخوة غير متماسكة ولا ذات أقسام متجزئة متميّزة ، ثمّ هي مضطربة تتحرّك بجميع أنواع الحركات : استدارة على نفسها وتمايلاً ذات اليمين وذات الشمال واهتزازاً الى الامام والخلف وتوتّباً الى فوق وتحت كيف اتفق لها ، بسلا نظام يضبط تلك الحركات ولا غاية مقصودة منها .

(ج) نشأة العالم الواقِع - يُخيّل أفلاطون وجودين قديمين (أزليّين) : أما الوجود الاول فهو روحيّ إلهيّ عاقل نشيط وضع أفلاطون فيه الله الذي هو العلة الاولى المطلقة ثمّ المثلّ التي افترض أفلاطون أنها الصور المجردة والنماذج للجسام التي ستوجد فيما بعد في العالم الواقِع .

وأما الوجود الثاني فهو هيولانيّ (مادّيّ) محسوس غافل بليد ، ولكنه قابل للانفعال ومستعدّ للتلبّس بالصور المختلفة والمتعدّدة .

وبما أن الله علّة عاقلة فاعلة فقد وجب أن يكون لها معلول ، والا لما كانت علّة . من أجل ذلك أوجد الله كائناً عاقلاً حياً على صورته قريباً من الكمال قدر الامكان ، لأن المادة ليست طيّعة تماماً حتى تتقبل الكمال كما هو في الله . ولقد أوجد الله هذا الكائن - أو أن هذا الكائن وُجد عن الله - بالضرورة ومباشرة (أي لم يكن بدءاً من وجوده ، ولم يكن بينه وبين وجود الله فارق في الزمن) ومرة واحدة . وكان شكل هذا الكائن كروياً لأن الكرة أكمل الاشكال ، فكان هذا الكائن من أجل ذلك متناهيّاً . وكذلك كانت حركة هذا الكائن الدوران على نفسه ، لأن الدوران أتمّ أنواع الحركة .

وأثّرت المثل في مادة هذا الكائن فتميّزت ثم تميّزت أقسامها ونشأت العناصر الاربعة (الماء والهواء والتراب والنار) . ومن هذه العناصر صنع الله العالم ، أي ألقى عليه صورته الكلّية : صنع الله هذا العالم من النار والتراب فأصبح بذلك مرثياً ومحسوساً ثم جعل الماء والهواء في وسطه . بعدئذ أخذ شيئاً من النار وصنع منه الشمس والقمر والكواكب والنجوم وجعلها كروية مشتعلة ووضع فيها نفوساً تديرها وتدبّرّها . ثم انه فرق هذه الاجرام في ثمانية أفلاك متركزة (ذات مركز واحد) هي بعد الارض الساكنة في مركز العالم : القمر فالشمس فعطارد فالزُهرة فالمرّيخ فالمنشري فزُحلّ فالنجوم الثابتة .

ومن العناصر الاربعة نفسها نشأت جميع الاجسام الجزئية بتأثير المثل والتشبه بها . ولكن تلك الاجسام الجزئية كانت في الحقيقة تقليداً ناقصاً أو تشويهاً منقولاً عن المثل ، لأن كل تقليد لا يمكن أن يكون كالنموذج الذي نُقِلَ عنه تماماً . وهذا التشويه لم يأت من عجز الصانع ، بل من طبيعة المادة . فاذا لم يكن العالم ، إذن ، كاملاً فهو أقرب ما يكون الى الكمال الممكن ، اذ ليس في الامكان أبدع مما كان .

- النفس وهبوطها . وبحث النفس غامض عند افلاطون ايضاً : كان اول ما خلقته الالهية « النفس الكلية » ، وهي كائن يحتل مركزاً وسطاً

بين المألأ الاعلى وبين عالمنا نحن . والنفس الكلية هي المصدر الاقصى والسبب لكل حركة ولكل حياة في عالمنا .

وكذلك « النفوس الجزئية » (النفوس المفردة ، اي نفوس البشر) فانها ايضاً مرتبة بين عالم المثل وبين العالم الحسي الواقع ، متصلة بهما كليهما . هذه النفوس تتأمل دائماً في الالوهية ، فاذا اتفق ان « نفساً » منها غفلت عن تأملها ابتعدت عن الالوهية . ولا تزال تبتعد حتى تسقط من المألأ الاعلى الى الارض ثم تدخل في جسد . فاذا مات الجسد رجعت النفس الى مقرها (بعد ان تكون قد عوقبت على غفلتها بتقلبها في جسدٍ ما) .

ثم قد يتفق ان تهبط النفس ذاتها مرة اخرى او اكثر فينتج من هذا عند افلاطون ان النفس الواحدة تدخل في اجسام متعددة . وهكذا نرى افلاطون يؤمن بالتناسخ . وهذا يعني ايضاً ان النفس خالدة .

ويرى افلاطون ان في كل شيء نفوساً . في النبات وفي العناصر . (الماء والهواء ..) وفي النجوم والكواكب .

— التذكر ونظرية المعرفة . حينما تكون النفس في المألأ الاعلى تكون مُطلعة على الصور المثلى جميعها ، فاذا هبطت واتصلت بالجسد نسيّت ما كانت قد عرفت . ولكن كلما وقع نظر الانسان على شيء تذكّرت نفسه انها كانت قد رأت مثلاً صورة هذا الشيء في المألأ الأعلى ، فتعرفه . فنظرية المعرفة عند افلاطون إذن مبنية على « التذكر » اي عِرْفان صلة الأجسام التي نراها في عالمنا هذا بالصور المثلى التي كانت قد رأتها النفس في المألأ الاعلى .

— السياسة . تأثر افلاطون حينما تعرض للسياسة بالبيئة اليونانية ، لقد اراد ان يتخيل صورة مثلى للمدينة (للدولة — ذلك لأن اليونان كانت في ذلك الحين مقسمة مدناً مستقلة : اثينة ، سبارطة الخ...) . كانت المدينة المثلى في رأيه تضم سكاناً يراوح عددهم بين اربعة آلاف وستة آلاف ، ينقسمون ثلاث طبقات :

- (أ) - الطبقة الأولى : الحكام
 (ب) - الطبقة الثانية : الحُماة (الجند) .
 (ج) - الطبقة الثالثة : اصحاب الاعمال .

وهكذا نجد ان افلاطون قد عالج هنا المجتمع لا الدولة (الهيئة الحاكمة) فقط .

اما الحكام فهم « الفلاسفة » الذين وُلِدَ معهم الاستعدادُ للحكمة والحُكم ، ثم أُعِدُّوا لإعداداً مخصوصاً ليتولَّوا حُكْمَ المدينة واحداً بعد واحد . ولا يُسَمَّحُ لاحدٍ هؤلاء الفلاسفة المُعَدِّين ان يصبح حاكماً الا اذا جاوز الستين من عمره ، وحينئذ يصبح مطلق الحكم والتصرف ، ويرُفَعُ عن عاتقه امر الاهتمام بالاسرة والأولاد ، فكل بيت في المدينة بيته : فيه يأكل ويشرب وينام ويطلب السعادة اذا شاءها .

واما الحُماة او المحاربون فهم الذين يَدْفَعُونَ العدوَّ الخارجيَّ عن المدينة (لأن المدينة مدينة فلاسفة في الدرجة الاولى فلا خلافَ داخلية فيها) ، وهم معسكرون حول المدينة ، وقد رُفِيعَ عن عاتق هؤلاء ايضاً السعي في سبيل العيش ، ومنعوا من إنشاء الاسرة حتى لا يكونوا هم في مكان وأسرهم في مكان آخر ، وحتى لا ينشأ بينهم غيرة تُضَرِّفُهُم عن واجب الدفاع عن المدينة . من اجل ذلك حرَّص افلاطون على ان يَصْحَبَ هؤلاء الحُماة في مراكزهم حول المدينة نساءً يُنْقِصْنَ عنهم من غير ان يكن في عصمة أحد منهم حتى لا تنشأ أسرٌ خاصة فتُلْقِي على عاتق الحماة واجباتٍ جديدةً وتُوقِرَ (تملاً) قلوبهم غيرةً وهمًا .

وأما اصحاب الأعمال فهم الزُّرَّاع والصناع والتجار الذين يقدِّمون للحكام وللحماة أسباب العيش المادي من مطعم ومسكن وملبس ومال . ولكن بما ان هؤلاء ليسوا فلاسفة ، ولا يمكن ان يهتموا باعمالهم اهتماماً صحيحاً إلا إذا شعر كل واحد منهم انه رَبُّ أسرته ومالكُ ثروته ، فقد

سمح لهم افلاطون بأن ينشئوا أسراً خاصة وأن يجمعوا الثروات . إلا أنهم لا يشتركون في الدفاع والحكم .

وهناك طبقة تساهل افلاطون في قبولها ، هي طبقة الارقاء ، على شرط ان يكون الرقيق بربرياً (غير يوناني) .

ومن مستلزمات هذه الطبقات كلها « النسل » . ولقد شرط افلاطون للنسل شروطاً هي ، فوق صحة الجسد والعقل ، سين الاستيلاد . فان سين الاستيلاد للنساء بين العشرين والاربعين ، أما للرجال فهي بين الخامسة والثلاثين والخامسة والخمسين . وجميع الأولاد الأصحاء الذين يُولدون حسب هذه الشروط تربيتهم الدولة . أما إذا أراد اثنان ان يتزوجا وينسبلا — وهما لا يتمتعان باحد هذه الشروط — فان الدولة لا تساعداهما على تربية اولادهما .

ويتعلق بذلك ايضاً « المرأة » . يرى افلاطون ان المرأة عموماً اضعف من الرجل ، ولكن الفتاة إذا نالت عناية كالفتي أصبحت كالفتي تماماً ، وحينئذ يُحق لها الانخراط في الجيش والترجيع في مراتب الحكم .

على أن المدينة المثلى لا يمكن أن توجد في أحول البشر الراهنة ، فلا بد من أن يُصَيِّح الناس كلهم فلاسفة قبل أن يمكن وجود مدينة مثلى (دولة مثالية) .

ومع أن افلاطون يشير في « كتاب السياسة » (الجمهورية) الى عدد من أشكال الحكم من مثل تيموكراتيا (مدينة الوجهة) وأوليغاركيا (مدينة يتولاها الاغنياء) . والملكية والحكم الاستبدادي ، فان البحث في الدولة الواقعة في الاجتماع الانساني إنما هو في كتاب « النواميس » .

— الاخلاق : والاخلاق عند افلاطون قسمان : قسم يتعلق بالفرد وقسم يتعلق بصلة الفرد بالمجموع .

(أ) أما الأخلاق الفردية فهي السعي الى تحقيق الخير ، فالخير اسمى الفِكْر وهو الغاية من كل سلوك انساني . والاخلاق عند افلاطون تحمل طابعاً

بديعياً - مقصوداً لنفسه ومدركاً بالدوق - لا يُقرّر من طريقِ الحس بل من طريق العقل . ذلك لأن الخيرَ « مُطلق » غيرُ موجود في عالم الحس . أما ما مالَ اليه الانسان بدافعٍ من حسٍّ فلا قيمةَ له ، بل هو امر محقر . والفضيلة عند أفلاطون توسّطٌ بين نقيضين (نقيصتين ، رذيلتين) ، فالجود مثلاً « توسّط » بين البخل والاسراف . أما الفضائل الاساسية فهي اربعٌ : الحكمة والشجاعة والحلم (ضبط النفس) والعدل .

(ب) ويبدو لنا ان الاخلاق عند افلاطون ليس الفرد غايتها بل المجموع . ان افلاطون يريد ان ينشئ مواطنًا صالحاً في « مدينته » . اما الصلة بين اخلاق الفرد وبين المدينة (الدولة) فراجع عنده الى ان المدينة انسان كبير . وفي الانسان ثلاث قوى تقابل طبقات المدينة الثلاث :

(١) القوة العاقلة - ويقابلها في المدينة نُخبة السكان العاقلين من الفلاسفة وهم الحكام .

(٢) الارادة - ويقابلها في المدينة الحماة .

(٣) الرغبة - ويقابلها عامة الشعب .

للتوسّع والمراجعة

- جمهورية أفلاطون، نقلها الى العربية حنا خبّاز، القاهرة ١٩٢٩ م.

- جمهورية أفلاطون، ترجمة نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد، القاهرة (دار المعارف) ١٩٦٣ م.

- أفلاطون بالعربية ، حرّره ريشاردوس والزر ، لندن (واربورغ) ١٩٤٢ - ١٩٥٢ م.

- محاورات أفلاطون (ترجمة زكي نجيب محمود) ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) .

- أفلاطون ، تأليف أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة (دار المعارف) بلا تاريخ .

- أفلاطون ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة (مكتبة النهضة

المصرية (١٩٤٤ م .

— المثل العقلية الافلاطونية ، حققه عبد الرحمن بدوي : القاهرة

(المعهد الفرنسي للآثار الشرقية) ١٩٤٧ م .

- The Dialogues of Plato, trans. by B. Jowett, 3ed. ed., New York and London 1892.
- The Dialogues of Plato (Trans. by Benjamin Jowett...), copy-right by Enc. Br. 1952.
- The Republic of Plato, Trans. by B. Jowett, Oxford 1894 etc.
- Plato, the man and his work, by A. E. Taylor, London 1949.
- The work of Plato, selected and edited by Irwin Edman, New York 1930.
- The examination of Plato's doctrines, by I.M. Cromble, New York 1962.
- The philosophy of Plato, by Raphael Demos, New York 1939
- Platonism, by John Burnt, University of California Press 1928.
- Plato, by Paul Friedländer, trans. by Hans Meyerhoff, New York 1958.
- Platon, von V. von Wißmannowitz-Moellendorf, Berlin 1919-1920.
- Platon, par A. Diès, Paris 1930.
- Platon, par L. Robin, Paris, 1935.
- Platonism and its influenec, by A.E. Taylor, New York 1963.

أرسطو

اشتهر ارسطوطاليسُ أو ارسطو (نحو ٣٦٧ - ٣٢٢ ق. م.) بأنه «حكيم اليونان» من أهل اسطاغيرا في ثراقية. وكان والده نيقوماخس طبيباً فيثاغوريّ المذهب. ولما صار لأرسطو ثمانيةَ عَشَرَ عاماً اخذ يتلقّى العلم على افلاطون، ومكث في ذلك عشرين عاماً.

وبعد موت افلاطون ذهب ارسطو الى البلاط المقدونيّ واصبح (٣٤٢ ق. م.) مؤدّب الاسكندر بن فيليبس الذي اشتهر فيما بعد بالاسكندر المقدوني (الكبير) ذي القرنين. ولما اصبح الاسكندر ملكاً (٣٣٦ ق. م.) رجع ارسطو الى اسطاغيرا ثم إلى اثينة وأسس هناك دار التعليم المنسوبة الى الفلاسفة المشائين Peripatos والتي لم تُعمّر أكثر من اثني عَشَرَ عاماً. وبعد موت الاسكندر وانقلاب الاثينيين على المقدونيين اتهم ارسطو بالإلحاد فانسحب الى اسطاغيرا كيلا يصيبه ما اصاب سقراط؛ وهناك توفّي بعد ذلك بقليل.

مقامه

ارسطو فيلسوف اليونان غير مُنازَع، واعظمُ الفلاسفة بإطلاق. وكان أفلاطون يسميه العقل. وهو جماعة مُحيط وبجائة مُنظّم ودقيق الملاحظة من الطبقة الاولى؛ واليه يَرْجِعُ الفضلُ في تنظيم الفلسفة اليونانية وتفريع العلوم منها وتدوين فن المنطق مرتباً ومنظماً. وكان ابن رشد يسميه «الحكيم» او «الحكيم الاول». وبرغم اهتمام ارسطوطاليس بالناحية المدنية (الانسانية) من الفلسفة، فان مجموع فلسفته مبنيّ على «اتفاق العلل المادية

في العالم الطبيعي .

مؤلفاته

لأرسطو في جميع العلوم كتب شريفة (قِسمَة) عامة او خاصة منها :
أ- سَمْع الكيان ، ويتناول المبادئ في الوجود كالعنصر والصوره
والعدم والزمان والمكان والخلاء والملاء وما لا نهاية له ... وهو تمهيد الى
درس الفلسفة .

ب- كتاب السماء والعالم - كتاب الكون والفساد - كتاب الآثار العلوية .

ج- كتاب الحيوان - كتاب النبات (منسوب إليه) .

د- كتاب النفس - كتاب الحس والمحسوس .

هـ- كتاب ما بعد الطبيعة .

و- كتاب السياسة - كتاب الاخلاق .

ز- الاورغانون في صناعة المنطق : وضع ارسطو هذه الصناعة حتى
سَمَّوْهُ « المعلم الاول » و « صاحب المنطق » ، وبهذا يُسميه الجاحظُ في
كتابه « الحيوان » على الاخص . وقد قال أرسطو عن هذا الكتاب :

« واما صناعة المنطق وبناء السلوجسموس^(١) فلم نجد لها في ما خلا
أصلاً متقدماً نبني عليه ، لكننا وَفَّقْنَا إلى ذلك بعد الجُهد الشديد والنَّصَب
الطويل . وهذه الصناعة - وان كنا نحن ابتدعناها واختَرناها - فقد حَصَّنَّا
جهتها ورمَّمنا أصولها . »

موجز فلسفته

فلسفة أرسطو تتناول جميع المعارف الانسانية التي كانت سائدة في زمنه ،
وقد بلغ هو بتفكيره ذروة العبقرية البشرية واحاطت آراؤه بأوسع مظاهر
الوجود الطبيعي والمدني .

(١) Syllogismus القضية المنطقية الموزلة من المقدمتين والنتيجة .

كانت فلسفة افلاطون « مثلى » خيالية تبحث في « كيف يجب ان يكون الوجود » ؛ اما فلسفة ارسطو فهي واقعية تعالج الوجود على ما هو عليه فعلاً . وكان افلاطون يرى ان العالم الحقيقي هو عالم الصور المثلى ، اما عالمنا نحن فهو تقليد للعالم المطلق . ولكن ارسطو قال إن هناك عالماً واحداً هو عالمنا الذي نعيش فيه ، وهو العالم الحقيقي .

١- المنطق . « المنطق نحو التفكير البشري » . لكل لغة من اللغات نحو خاص مقيّد به قواعدها وشواردها ؛ اما التفكير فهو بشريّ عام بين الشعوب كلها ، وله « علم واحد » يَضْبِطُه وَيَقْبِذُه ، ذلك هو المنطق . فالمنطق اذن علم غايته التمرّن على التفكير (الصحيح) واكتشاف الخطأ في آراء الآخرين .

ليس أرسطو مبتدع علم المنطق ولكنه مدوّنه وواضع قواعده ومنظمه ، ولقد سماه اورغانون Organon أي الآلة أو الأداة . ويَجْدُرُ بنا ان نَعْرِفَ ان ارسطو لم يجعل المنطق « علماً شكلياً » لا علاقة بينه وبين بُحْوثه ، كما أصبح هذا العلم فيما بعد ، بل جعل بين « شكل هذا العلم » وبين التفكير نسباً وصيلة . فاذا قاد الشكل المنطقي الى نتيجة لا يقبلها العقل ، اتبع ارسطو ما اوجب العقل وترك ما ادّعى اليه شكل المنطق .

والأورغانون ثمانية ابواب .

(أ) - المقولات (قاطيغورياس Kategorias) وهي تدلّ على قوانين المفردات من المعقولات ، وعلى الالفاظ . والمقولات عَشْرٌ ؛ فإذا أردنا ان نَعْرِفَ شيئاً ما هو عرضناه عليها ، فاذا عَرَفْنَاهَا فيه عرفناه ، وهي :

— الوجود (المادة : إنسان ، بيت شجرة) .

— الكمية (التحديد : حجمه ، اتساعه ، طوله) .

— النوع (وصفه : أزرق ..)

— النسبة (اضافته الى غيره : اكبر من هذا ، اجمل من تلك)

— المكان (أين : في المدرسة ، على الشارع)

- الزمان (متى : اليوم ، امس)
 - الفعل (العمل : يدرس ، يفلح)
 - البناء (وقوع الفعل عليه : يُقَطَّع ، يُضْرَب)
 - الوضع (يجلس ، يستلقي)
 - الحالة (لابس ثيابه ، متقلد ربحه) .
- (ب) - العبارة (بارمينياس) ، وفيه قوانين الالفاظ المركبة التي هي المعقولات المركبة من معقولين مفردين .
- (ج) - القياس (انالوطيقا الاولى) للتمييز بين القياسات المشتركة ...
- (د) - البرهان (انالوطيقا الثانية) . وفيه القوانين التي تُمْتَحَنُ بها الاوقاويلُ البرهانية وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة وكل ما تصير به أفعالها أتمً واكمل وافضل .
- (هـ) - المواضع الجدلية (طويقا) ، وهي صناعة الجدل .
- (و) - الحكمة المموهة (سوفسطيقا) وفيها قوانين الاشياء التي تُغْلَطُ عن الحق وتخدع الخصم .
- (ز) - الخطابة (ريطوريقا) ، قوانين الخطب والتأثير البلاغي .
- (ح) - الشعر (فويطيقا) ، فن الشعر ، للتأثير العاطفي الوجداني .
- ومن قواعد المنطق الاساسية :
- نظرية الانطباق : يستحيل ان ننسب الصفة نفسها الى الشيء ذاته في وقت بعينه وألا ننسبها إليه ، اي يستحيل ان يكون شيء موجوداً ومعدوماً (غير موجود) في وقت واحد . واذا زعم زاعم " أن شيئاً ما موجود " ومعدوم معاً فكلا الصفتين خطأ .
- الايجاب يقتضي سلب الضد : حينما يحكم الانسان على شيء ، اي حينما ينسب اليه صفة فان الصفة المنسوبة تنفي ضدها ضرورة . فاذا قالوا مثلاً : زيد مريض ، فانهم يتفون عنه الصحة ضمناً وضرورة .
- ويتصل بالمنطق « نظرية المعرفة » : كيف يعرف الانسان الاشياء ؟

يعتقد ارسطوان « المعرفة » انما تُنتَجُ من « صلة التفكير بالآراء » ثم من « الصلة بين هذه الآراء وبين النتائج والادلة » ، يعني : إذا وقعت حواس الانسان على شيء فانه يكشف صفات هذا الشيء : مادته ، طوله ، حجمه ، لونه الخ . بعدئذ يتألف من هذه الأفكار المختلفة « رأيٌ بأن هذا الشيء (بيت) مثلاً » . على ان هذا الرأي يكون في بادىء الأمر اقتناعاً شخصياً ، فيجب على الانسان ان يقارن هذا الذي قال عنه إنه بيت بأمثاله من البيوت المعروفة ليرى إذا كانت النتائج التي وصل اليها بالتفكير مطابقةً للمعروف عن البيوت ، ثم يقيم الدليل على نتائجه ؟

٢ - الطبيعة . الطبيعة « مجموع الوجود المتعلق بالمادة والخاضع للحركة » . والحركة في الوجود نوعان اولهما « الكون » والقساد ، اي تبدل الصور على المادة الواحدة ؛ وثاني نوعي الحركة « الانتقال المحسوس » . والحركة التي هي الانتقال المحسوس تحتاج الى مكان وزمان . فالمكان ضروري لحدوث الحركة ، والزمان ضروري لقياس تلك الحركة . والمكان غير متناه من حيث الامتداد . والزمان كذلك غير متناه لا في الأزل (الماضي) ولا في الأبد (المستقبل) . وعلى هذا كان الوجود خالداً : كذلك كان وكذلك سيبقى أبداً . والوجود مؤلف من عناصر خمسة : الأثير ومنه تتألف النجوم وما في السماء ، ثم العناصر الاربعة (الماء والهواء والتراب والنار) ، وهي التي تتشكل منها الاجسام على الارض .

اما حركة العالم كله فهي الدوران ، ، لأن الدوران اتم أنواع الحركة . والالوهية محرك العالم من غير ان تتحرك هي . والطبيعة تتحرك أبداً ، تحركها « النفس » او قوة الحياة او النشاط الموجود في المادة ، فتندفع المادة في تطور صعودي : من الجحاد إلى النبات إلى الحيوان (البهيم) إلى الانسان . وعلامة التطور الصعودي تعدد مظاهر النشاط : فالنبات ليس فيه من مظاهر النشاط سوى النمو وما يتعلق به من التغذية والهضم والتمثيل ومن التكاثر (وتسمى هذه القوة : « النفس النباتية ») . واما الحيوان (البهيم) ففيه فوق ما في

النبات الحركة الإرادية والانفعال كالتأثر والهياج والغضب والجوع والعطش (وتسمى هذه القوة فيه « النفس الحيوانية » - أو البهيمية على الأصح) .
وأما الإنسان ففيه بالإضافة إلى ما في النبات وفي الحيوان معاً « التفكير » الذي هو مظهر النفس العاقلة أو العقل (ويسمى « النفس الانسانية ») .

والعقل في الإنسان نوعان : « عقل نظري » يتناول التفكير المطلق في العلوم واستخراج القوانين ؛ ثم « عقل عملي » وهو الذي يستنبط به الإنسان الصناعات النافعة ويمارسها ، كالحدادة والتجارة ...

(أ) - المادة والعالم الواقع . يرى أرسطو أن ثمة عالماً حقيقياً واحداً هو العالم الذي نعيش فيه . أن هذا العالم غير كامل ، وأن كان في صورته الحاضرة على أتم ما يمكن أن يكون الآن ، وهو ابدأ في تطور صعودي نحو الكمال . والعالم بمادته قديم : موجود منذ الأزل ، لم يكن ثمة زمن سابق عليه ، ذلك لأننا لا نستطيع أن نبحث في هذا العالم إلا إذا افترضنا أن « المادة » كانت موجودة منذ الأزل .

(ب) - العلة والأسباب . أن جميع المظاهر الطبيعية في عالمنا إنما هي نتيجة أسباب مادية طبيعية (راجع فصل الفلسفة الماورائية) .
(ج) - فلك القمر . واعتقد أرسطو أن فلك القمر يقسم الوجودَ قسمين غير متساويين ولا متشابهين . فما فوق فلك القمر (السماء) أرحب فضاء ، وهو لا متناه ، وهو عالم الكمال لا كون فيه ولا فساد . وأما ما دون فلك القمر فهو الأرض التي نعيش عليها ، وهي بكل ما فيها محدودة خاضعة للكون والفساد والتبدل ، وبالتالي للنقص .

٣ - الفلسفة الماورائية . الفلسفة الماورائية هي فلسفة ما وراء الطبيعة ، أو ما بعد الطبيعة ، وهي التي سماها أرسطو نفسه « الفلسفة الأولى » أو انطولوجيا . أما اسم « ما وراء الطبيعة » أو « ما بعد الطبيعة » فجاء بطريقة عرفية بحث : حينما رُتبت فلسفة أرسطو وقع فصل « الفلسفة الأولى » وراء فصل « الطبيعة » فاكسب اسمه من الترتيب الشكلي لفلسفة أرسطو لا من حقائق موضوعه .

على انه قد اتفق ايضاً ان تتناول الفلسفة الماورائية « مبادئ الوجود المطلقة كالصورة والمادة والعلل والزمان والمكان » ، مما لا يقع تحت الحس مباشرة ، بل هو وراء الحس ايضاً .

واذا نحن أنعمنا النظر في فلسفة ما وراء الطبيعة وجدناها تتناول بحثين عظيمين : تتناول مبادئ الوجود ، وتتناول البحث في الالهية خاصة .

(أ) — اما القسم الاول الذي تتناوله الفلسفة الماورائية ، فهو « مبادئ الوجود » وهو في الحقيقة « الفلسفة » على وجه الحصر . هذه المبادئ اربعة : الصورة والمادة والسبب المحرك والغاية . وكان الفلاسفة الطبيعيون قد تكلموا على المادة فقط ، وفصل افلاطون القول في المثل . اما الذي استخرج هذه المبادئ وعالجها معالجة موضوعية أساسية فهو أرسطو . إن أفلاطون في الحقيقة قد منع الصلة بين عالم المثل وعالم الواقع ، وفصل بين الشيء وبين صورته المثل التي في الملأ الأعلى . اما ارسطو فنظر الى الاجسام الجزئية على أنها هي الموجودة فعلاً ، وأن المعرفة تتعلق قبل كل شيء بهذه الاجسام الجزئية . فالموجود الحقيقي عند ارسطو هو الشيء نفسه كما هو في عالمنا ، لا صورته المثل العامة في الملأ الأعلى على ما رأى افلاطون .

واقدم اشكال الوجود عند ارسطو « الهولي » او المادة الاولى . هذه الهولي أزلية ليس لها بدء ، وليس ثمت زمان سابق على وجودها . على أنها في شكلها الأزلي الأول كانت فوضى لا « صورة خاصة » لها : لقد كان الوجود اللامتناهي مملوءاً بها .

ثم اخذت هذه الهولي تتطور ، فتنوعت وبدأت تظهر فيها صور بدائية لم تكن بعد متحيزة في مكان ولكنها كانت على كل حال متميزة بذاتها ، فنشأت العناصر — اذا جاز التعبير . في هذا الطور اصبحت الهولي او المادة الاولى « مادة ثانية » او « المادة » .

وبعدئذ اخذت هذه المادة الثانية تتطور وتلبس « صوراً خاصة » ،

فنشأت الاجسام التي أصبح كل واحد منها متحيزاً في مكان خاص و متميزاً من كل ما عداه بمجمعه وماهيته . وهكذا نجد ان الصور متأخرة عند ارسطو عن المادة (بخلاف ما قاله افلاطون) وان بدء ظهور الصور في المادة انما هو بدء تطورها من الفوضى الى ما هي عليه اليوم فعلاً ، في طريقها نحو الكمال . اما الحركة فلا تفهم — من الناحية الفلسفية المحض — إلاّ بالاضافة الى المادة والصورة . ان الحركة لا يمكن ان تحدث مجردة من المادة ، بل يجب ان تكون عندنا « حركة في مادة » او « مادة تتحرك » . ان هنالك في المادة نفسها « إمكاناً » للتطور بالانتقال من صورة الى صورة أرقى ، فجميع الصور اذن موجودة في المادة بالقوة (اي ان في المادة استعداداً لقبول جميع الصور — ففي الخشب مثلاً تكمن صورة الخزانة والطاولة والمقعد والعمود والصندوق) فاذا نحن أفضنا على المادة صورة ما ، فصنعنا مثلاً صندوقاً من الخشب ، فان صورة الصندوق التي كانت كامنة في الخشب من قبل قد تحققت واصبحت صورة بالفعل : « ان خروج صورة الصندوق في الخشب من القوة الى الفعل هو المظهر الاول للحركة » . فالاستعداد للحركة في المادة يحسن ان نسميه اذن « النشاط » .

يقول ارسطو : « ان كل خروج من القوة الى الفعل محتاج الى محرك . بالفعل » ، فاذا كان لكل جسم بمفرده محرك ، فيجب ان يكون لهذا العالم بجملته محرك ايضاً . ولكن المحركين يختلفان : ان حركة كل جسم منبعثة منه نفسه ، فهي اذن قاصرة عليه دون غيره . اما المحرك الذي يحرك العالم كله فيجب ان يكون محركاً محضاً وفعللاً مطلقاً كله ، لأنه لو كان متصلاً بمادة لكان محركاً بالقوة ولكان بالتالي ناقصاً .

ولكن بما ان هذا المحرك « مفارق » للمادة » (غير متصل بمادة ولا يمكن ان يتصل بها) فهو صورة مطلقة ، وبما انه صورة مطلقة بريئة من المادة فهو اذن بريء من التكثير والتنوع (اللذين هما من صفات التلبس بالمادة) : انه بسيط ، ولكن له « نشاطاً » ذاتياً واحداً : انه يعقل فقط . وهو في

ذلك يعقل ذاته . وهو يحرك العالم بعقله من غير ان يتحرك هو او يَجْهَدَ .
 إنه لا يتحرك ، إذ ليس له خارج ذاته غاية يتحرك اليها ، بل هو الغاية
 (القصوى المطلقة) التي يتشوق كل شيء اليها ويتحرك نحوها وهو يجذب
 الى الكمال ، كما يتعلق كل عاشق بمعشوقه ويسعى الى الوصول اليه .
 وهكذا يجب ان نفهم « الله » (أو « الالهية » على الاصح) عند
 ارسطو على انه « محرك هذا العالم » ، وانه الباعث الخالد على حركة العالم
 نفسه . اما العالم نفسه فقد كان دائماً موجوداً ولن ينعدم ، وهو يتحرك ابداً
 صعوداً للتطور نحو الكمال .

(ب) — والناحية الثانية في فلسفة أرسطو الماورائية هي « الالهية » :
 يميل ارسطو الى القول بنوع من الوحدانية الشاملة ، ولكنه لا يخالف قومه
 اليونانيين في القول بالارواح « الالهية » المتعددة ، إلا انه يوافق سقراط في
 تنزيه تلك الآلهة المتعددة عن صفات البشر .

وكذلك يرى ارسطو ان ايمان الناس بالآلهة يرجع الى التأثير العظيم الذي
 يتركه في نفوسهم عظمُ العالم وجماله وقوانينه المحكمة . ولقد اعتقد البشرُ
 دائماً في كل عصر وفي كل امة وفي كل طور من أطوار الانسانية بقوة عظيمة
 مقتدرة قاهرة فوقهم ، هي « الله » . هذا هو الدليل الوجداني « على وجود
 الله عنده .

٤ — السياسة . الانسان محتاج الى غيره من البشر لكي يَبْلُغَ بالتعاون
 معهم غاياته العملية في الحياة ، ولا يَبْلُغَ هذه الغايات الا « الدولة » .
 وهكذا فَرَضَت الطبيعة على الانسان ان يكون مَدَنياً (مضطراً الى الاجتماع
 مع غيره للتعاون على تكاليف الحياة) . فكان الاجتماع الاول في التاريخ
 « الأسرة » ، فالأبُ رأس البيت وهو المشرف على شؤونه لأنه صاحب العقل
 والتدبير . اما المرأة فعملها يقتصر على تربية الاولاد والعناية بالمنزل (بخلاف
 رأي افلاطون) . واذا اتسعت الاسرة اصبحت قرية ؛ واذا اجتمعت القرى
 كانت المدينة (الدولة) . وأرسطو كأفلاطون يجهز الرقيق على ألا يكون يونانياً

اما احسن اشكال المدينة فالشكل الذي يُنتج اكبر الخير للمجموع والفرد :
وفيما عدا ذلك فالملكية والارستوقراطية والبولوتيا (وهو شكل مزيج من
سيطرة الوجهاء العامة) سواء . على ان الشكل الاستبدادي (تيرانيس) او
الاوليغارقي (سيادة الوجهاء) او الديمقراطية (سيادة العامة) انما هو تشويه
للحكم الصالح ؛ ولا ريب في ان الاستبداد هو اسوأ هذه الاشكال المشوّهة .
على ان صلاح الحكم او فسادة لا يُعرف من الاسم الذي يُطلقه الحاكم
على شكل حكمه ، بل على الغاية التي يحاول الوصول اليها في حكمه : فاذا
قصد من حكمه النفع العام فحكمه صالح ، وإذا استغل حكمه لمصالحه
الشخصية فإن حكمه سيء فاسد مهما أطلق عليه من الاسماء .

هـ - الاخلاق . يرمي الانسان من سلوكه الى ان يحقق خيراً (ان يعمل
عملاً ذا قيمة) . والاخلاق نوعان :

(أ) بعض سلوك الانسان واسطة لتحقيق الخير ، تلك هي الفضائل
التي هي وسط بين نقيضين أو نقيضتين ، وهي الاخلاق التي يحتاج اليها
الانسان في المجتمع ، فالانسان حيوان مدني . ان كل ميل في الانسان لا
يمكن ان يكون خيراً كله او شراً كله ، ثم ان الاعمال الصادرة عن هذه
الميول ليست خيراً في نفسها ولا شراً في نفسها . ان الافراط في الخير مُضِرٌّ .
فان كثرة الغداء تسيء الى الصحة مثل قلته . ونحن لا نُسَمِّي « سافلين »
لأننا نطلبُ اللذة ، بل لأننا نُسْرِفُ في الانغماس فيها .
هذا النوع من الفضائل الخلقية تُكتسب اكتساباً وتقوى بالعادة والممارسة
والترية .

(ب) - الفضائل العقاية هي الفضائل المقصودة لنفسها وهي التي تؤدي
الى السعادة ، لانها تصدُر عن العقل ، وترمي إما الى « الوصول » الى الحقيقة
او الى « التمييز بين الحسن والقبيح » من الناحية النظرية فقط . ان الفضائل
العقاية تستمد قيمتها من أمرين : انها تعبر عن حياة الفرد الشخصية من غير
اهتمام بما يفرّضه عليه التعايش مع الآخرين . ثم ان في العقل « جزءاً الهياً » .

فإذا أطاع الفرد عقله شعر بقيمة تلك النعمة الآلهية فزيدُ حينئذٍ سعادته .
والفضائل كلها تخضع للإرادة والاختيار ، وتزيد قيمتها بنسبة ما فيها
من ذَيْنِكَ العاملين . إن في الانسان «نُزوعاً» (شوقاً ورغبة) الى بعض
الاعمال دون بعض ، فالفضيلة اذن ان نعمل نحن العمل الذي ننزع اليه
(نَعْرِفُ اننا نميل اليه) . فاذا وجدنا هذا النزوع في انفسنا وجب ان نُقدِّم
على تحقيقه مختارين (لا مُضْطَرِّين بعامل خارجي او بتقليد) ، وحينئذ تكون
اعمالنا اعمالاً إنسانية على مقتضى العقل والخلق الكريم .
على ان تمت اعمالاً يعملها الانسان تحت تأثير الخوف الشديد ؛ فاذا كان
الانسان يأتي بذلك ذنباً صغيراً ولكن يتلافى خطراً عظيماً فهو معذور ، واما
إذا كان يأتي بذلك ذنباً جسيماً ليتلافى خطراً يسيراً فهو غير معذور .

للتوسّع والمراجعة

منطق ارسطو (حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي) ، القاهرة (مكتبة
النهضة المصرية) ١٩٤٨ - ١٩٤٩
أرسطو عند العرب ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة (مكتبة
النهضة المصرية) ١٩٤٧ م .
فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ... للفارابي (حققه وقدم له
وعلق عليه محسن مهدي) ، بيروت ١٩٦١ م .
أرسطو ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية
١٩٥٣ م .
المعلم الاول أرسطو ، لوضعه أ. أ. طيلر (نقله ... الى العربية ...
محمد زكي حسن) ، القاهرة (الحانجي) ١٩٥٤ م .

- Le système d'Aristote, par O. Hamelin, Paris 1920.
- Aristoteles, von W. Jäger, Berlin 1924.
- Aristotle, by W. Jäger (trans. by Richard Robinson) Oxford 1948.
- Aristote, par L. Robin, Paris 1944.

- The philosophy of Aristotele by D.J. Allan, London, New York, etc. 1952.
- Aristotle, by W.D. Ross, London 1930.
- Aristotelianism, by J. L. Stocks, New York 1963.
- Aristoteles Werk und Geist untersucht und dargestellt, von Josef Zürcher, Paderborn 1952.
- Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes, par Khalil Georr, Beyrouth 1948.
- The Works of Aristotle (Trans, nto English under une editorship of W.D. Ross...) copyright by Enc. Br. 1952.
- The Philosophy of Aristotle, by D.J. Allan, London 1952.

المذاهبُ المَغَلَبَةُ

نَقْصِدُ بالمذاهبِ المَغَلَبَةِ تلكَ « المذاهبَ الفلسفية » التي نشأت في مدى تِسْعِمِائَةِ عامٍ ، منذ القرن الرابع قبلَ الميلادِ الى القرن السادس بعد الميلادِ . ونَقْصِدُ بكلمة « مغلبة » ، على الخصوص ، ان هذه المذاهبِ « غَلِبَتْ » على امرها ولم يُتَّحَ لها ان تشتهر ، إما لأن تَأْكِيفَها لم تصل اليها ، او لأن رجالها لم يكونوا من تَجَرُّ سُقْرَاطَ وافلاطونَ وارسطو ، او لأن رجالها لم يبتكروا شيئاً بل قَصَرُوا همَّهم على التوسع في بعض المشاكل التي أثارها سقراط وافلاطون وارسطو ، وهذا هو الأرجح .

تمتاز المذاهب المغلبة كلها بأمور :

- (أ) — التلَفِيقُ ، أي الجمعُ بين مذاهبٍ مختلفة .
 - (ب) — الاقتصار . قد يقتصر مذهب على نقطة معينة او يهتمُّ بها اهتماماً خاصاً ، كالأخلاق مثلاً . ولم يكن هذا الاقتصار يمنع من التلَفِيقِ ، فقد يجمع المذهب الواحد رأيه في الأخلاق مثلاً من مذاهبٍ متقدمة جمة .
 - (ج) — يَغْلِبُ في هذه المذاهب الاهتمامُ بالإنسان على الاهتمام بالطبيعة .
 - (د) — بُنِيَ بِحَثِ الأخلاق في هذه المذاهب على السعادة الفردية الناشئة من الموازنة بين الفَرْحِ والْتَرَحِّ (اللذة والالم) .
- وفي هذا الدور بدأت الشروحُ على كتب أرسطو . فقد عُني نفر من المفكرين بالتعليق على كتب هذا الفيلسوف العظيم تفهيماً وتمثيلاً وزيادة وتقليداً :

* * *

من أقدم أصحاب المذاهب المغلبة آل سقراط (أتباع سقراط) . ورأس هؤلاء أفقليدس الماغاري (٤٥٠ - ٣٨٠ ق.م) ، وهو غير أفقليدس

الاسكندرري صاحب كتاب الهندسة المشهور . درس أفليدس هذا على برمينيدس وزينون وسقراط ، ومزج بين المذهب الايلي (القائل بأن الوجود الواحد غير متبدل) وبين الاخلاق عند سقراط ، فقال : « ان الوجود واحد هو الخير » ؛ وسمّى ذلك اسماً مختلفة : سماه مرة « الرأي » ومرة « الله » ومرة « العقل » . فالوجود الحقيقي اذن هو الخير ، ويقابله العدم . وقد استعان افليدس ومن تبعه من شيعته بالجدل السفطائي على نصرة رأيهم .

ومنهم أنطسثانس الاثيني (٤٤٤ - ٣٦٥ ق . م .) تلميذ غورجياس وسقراط ومؤسس المذهب الكلبي المبني على اطراح الفرائض المفترضة في المدن بالحجة القائلة : اذا جاز فعلُ الأمر في موضع جاز فعله في جميع المواضع . ولذلك كان أتباع هذا المذهب يأتون أعمالهم كلها جهراً كالكلاب ، ومن هنا جاء اسم مذهبهم .

ومن آراء انطسثانس أن تمت فضيلة واحدة هي « الخير » ، وهي فضيلة قابلة للتعليم . اما السعادة فليست ضرورية . واما السرور (الفرح ، اللذائذ) فهو شر . وان الفاضل الوحيد هو الحكيم .

ومن اشهر اتباع هذا المذهب ذيوجانس (٤١٣ - ٣٢٣ ق . م .) الذي بالغ في التشفي والاستهانة بالناس ، ثم كان على آرائه مسحة اشتراكية اخذها في الاغلب من فيثاغوراس فقال بشيوع النساء والأولاد ويابطال الزواج ، ثم جعل التمتع مبنياً على الاتفاق بين الرجل والمرأة .

ومنهم أيضاً أرسطبوس (٤٣٥ - ٣٥٠ ق . م .) صاحب المذهب القورينائي الذي كان يقول : لسنا على ثقة إلا من حسنا الشخصي . أما السعادة فهي في اللذة الايجابية العاجلة الحاضرة .

ومن المذاهب المغلبة مذهب قدماء المشائين (أتباع أفلاطون) ، سُمّوا مشائين لأنهم كانوا يعلمون الناس وهم يمشون كيما يرتاض البدن مع رياضة النفس . ويسمى هؤلاء أيضاً الأفاذمين أو أهل أفاذميا أو مشائي أفاذميا (١) .

(١) أفاذميا : المدرسة التي كان يعلم فيها أفلاطون . - أقام أفلاطون مدرسته في بستان -

وتتماز فلسفة هؤلاء بالجلد المنظم على طريقة أفلاطون ، وبالقول بالذمة وأنها الخير كله . وقد جمع بعضهم بين « المثل الافلاطونية » والعدد الفيثاغوري . ثم هنالك المشاعون باطلاق (أتباع أرسطو) ، وقد اهتموا بما وراء الطبيعة وبالطبيعة والتاريخ وآداب السلوك العامة .

واشهر المشائين عند العرب ثاوفرسطس الحكيم اليوناني ، وهو تلميذ ارسطو وابن اخيه . وقد خلف ارسطو على دار التعليم بعد وفاته وأدارها منذ توفي ارسطو (٣٢٢ ق. م.) الى ان توفي هو ، نحو خمسة وثلاثين عاما . وثاوفرسطس شارح لكتب أرسطو ومؤلف أيضاً تناولت كتبه جميع أوجه الفلسفة ، وقد كان ذا براعة خاصة في علم النبات كما كان ثاقب النظر في أحوال الناس كما تدل نظرياته في الأخلاق . وكانت له كتب قيمة في التاريخ عامة وتاريخ الدين خاصة . وأكثر آرائه تتجه اتجاهاً أرسطوطاليسياً ، فمن هذه الآراء أن الالهية لا تتحرك : لا تتغير ولا تبدل ، لا في الذات ولا في شبه الافعال .

ومن تلاميذ ارسطو المشائين ايضاً اوديموس ، ومع انه اقل من ثاوفرسطس شهرة عند العرب خاصة فقد كان أكثر إخلاصاً لآراء استاذة . على ان أكثر تعلقه كان بالالهيات ، بينما تعلق ثاوفرسطس كان بالطبيعات .

= يقع الى الشمال الغربي من مدينة أثينة وينسب الى رجل اسمه أفاديموس ، ولذلك عرف هذا البستان ببستان أفاديموس (أفاديميا ، أفاديميا) .

العصر الهلاني

وانحطاط الفكر اليوناني

العصر الهلاني هو العصر الذي تلا حملة الاسكندر المقدوني على الشرق (٣٣٤ - ٣٢٣ ق. م.) ثم امتد ثلاثة قرون إلى نحو ظهور النصرانية . في هذا العصر انتشرت الثقافة اليونانية في الشرق ثم تأثرت هي بدورها بالثقافة الشرقية .

ثم تلت فترة غاض فيها الازدهار وتقلص عدد السكان وكثر الضيق والشقاء فقل احتفال الناس بالمثل العليا وفقدت الاعتقادات الدينية سيطرتها على الجماهير فأحب المفكرون أن يجدوا ملجأ من شقاء هذه الحياة فانصرفوا الى نوع هين من التفلسف ليحيوا في نظرياتهم حياة تخفف عنهم وطأة ذلك الشقاء . لقد أصبح اهتمام المفكرين بالجانب العملي من الفلسفة الخالصة ليُعزوا به أنفسهم لا يصلوا الى الحقيقة : عجزوا عن أن يجعلوا الفلسفة مقياساً للسلوك الانساني فحاولوا ان يجعلوا من السلوك الانساني الماهي في زمنهم مقياساً وسنداً لنظرياتهم الفلسفية .

في هذه الفترة نفسها تفهقر التفكير اليوناني ونشأت المذاهب المتناقضة ثم اكتسبت خصائص قوية من خصائص المذاهب المغلبة .

(أ) التنازع بين أصحاب تلك المذاهب .

(ب) التلقيق بين الآراء المستعارة من المذاهب السابقة .

(ج) إبراز العنصر النسي والاقنصار في الدرجة الاولى على الاخلاق .
 (د) بثّ الفلسفة في الجمهور الذي كان يهتم بالجدل وبالبحت النظري -
 ذلك الجمهور الذي فقّد الثقة بنفسه للحكم على الأمور فأخذ يميل إلى أن
 يَعْرِفَ آراء الآخرين في تلك الأمور .

* * *

من المذاهب المتناقضة في صدر العصر الهلانيّ المذهب الرواقي الذي أسّسه
 زَيْنُون الْقَبْرِيّ (ت ٢٦٣ ق. م) - تميّزاً له من زينون الايلي (ص ٧٥) -
 والذي اتخذ اسمه من رواق هيكل أثينة حيث كان زينون يعلم الفلسفة .
 يرى الرواقيون أن الخير هو السعادة ، وأن الانسان يبلغ السعادة من
 طريق الفضيلة . اما الفضيلة نفسها فهي نتاج الارادة المعتمدة على العقل ،
 لذلك ليس لعمل المجنون قيمة ولو كان ذلك العمل صواباً . ومن الفضيلة
 « احتمال » المشاق في سبيل الوصول الى الخير وتحقيقه .

وقال الرواقيون إن جميع الناس سواء : العبيد والاحرار ، واليونانيون
 والبرابرة . اما الحر الحقيقي فهو « الحكيم » : إنه غني سعيد ، وهو ملك
 حقيقي ارقى من سائر البشر ، بل يشبه الآلهة ، وربما كان فوقهم لانه يحتمل
 المكاره ويصبر عليها .

والرواقيون مادّيون يروّون ان المعارف جميعها حسّية (تُعرَف من
 طريق الحس) .

ومن هذه المذاهب مذهب أصحاب اللذة الذي أسسه أفيفورس (٣٤١ -
 ٢٧٠ ق. م) وكان يرى أن الغرض المقصود إليه من دراسة الفلسفة هو
 اللذة التابعة لمعرفتها .

ويرى أفيفورس أن النفس اذا عملت خيراً ورَدَ عليها سرور وفرح ؛
 واذا عملت شراً ورد عليها حزن وترح ، وانما يكثر سرور كل نفس بالانفس
 الاخرى (بالاجتماع بها) .

بنى افيفورس فلسفته على « اللذة وأثامها » (الأثام بفتح الهمزة : العقاب

على الذنب) . ان افيجورس يدعو الى تطلب اللذة الحسية بجميع انواعها .
اذ لا خير مطلقاً ولا شر مطلقاً في اللذات ، وإنما الشر في كل شيء هو الانغماس
فيه حتى يعود الاسراف بالضرر على المتلذذ^(١) . فعلى الانسان اذا طلب
للذة ان يوازن اولاً بين السعادة العاجلة التي سينالها وبين الأثام المتأخر الذي
سيناله ، فاذا وجد السعادة فوق الأثام مضى في رغبته في اللذة .

فالاخلاق تقوم عند افيجورس اذن على الموازنة بين مقدار ما تُنتج الرغبة
من اللذة ومن الألم ، فالسعادة عنده ان ينال الانسان بأعماله اعظم مقدار
من اللذة مع اقل مقدار من الألم . والذي يحمل على السعادة ان يعيش المرء
عيشة هادئة مطمئنة ، فدوام الاطمئنان « سرور » ، وانقطاع الاطمئنان
« ألم » . وعلى هذا يسعى المرء الى ان يتمتع بالاطمئنان في الحياة قدر الامكان ،
ولذلك يجب عليه ان يترك الزواج والاشتغال بأعمال الحكومة وبالأعمال
الاجتماعية ، ذلك لأن هذه تزيد التكاليف على الانسان وتقطع عليه اطمئنانه .
والفضيلة الاساسية عند افيجورس هي « الرأي الصواب » ، ومنها تنفرع
سائر الفضائل . وليس الفاضل من يحظى باللذة ، وإنما هو ذلك الذي
يُحسن السلوك في السعي الى اللذة . ان الفضيلة وسيلة الى السعادة ، والسعادة
فوق اللذة .

وافيجورس قليل الاحتفال بالآلهة لأنها لا تضر ولا تنفع ، ولكنه يحترمها
لأنها نماذج مثلى للبشر (لها صفات يحسن بالبشر ان يسعوا الى التخلق بها) .
ومن هذه المذاهب أيضاً مذهب أصحاب الشك ، وهم شيعة فوروون
Pyrrhon (نحو ٣٦٠ - ٢٧٠ ق . م .) الذين ينكرون الحقائق .

خلق هذا المذهب كثرة التناقض بين المذاهب السائدة يومذاك . من اجل
ذلك قال أصحاب الشك بأن الحواس والعقل عاجزة عن ادراك الحقائق ،
وخصوصاً فيما يتعلق بالآخرة وبالفرق بين الخير والشر . بل لقد تطرفوا
وقالوا إن من دواعي الاطمئنان للنفس ألا يُصدّر الانسان حكماً على

(١) راجع رأي أرسطو ، فوق ، ص ١١٦ .

شيء ولا يُبدِي رأياً خاصاً . ثم بالغوا فقالوا ان جميع المتناقضات ، سوى السلوك الحسن ، متماثلة . أما الاطمئنان (السعادة) فان الانسان يستطيع الوصول اليه اذا تبع ما تعودته من غير ان يحاول هو نفسه أن يصل الى الحقيقة . ومن أعقاب المذاهب المتناقضة مذهب التخيّر .

أدرك أصحاب هذا المذهب اختلاف المذاهب السابقة على أيامهم فأرادوا أن يأخذوا من كل مذهب أحسن ما فيه ويصطنعوا مسلكاً عملياً صالحاً في الحياة والتفكير . وكان اعظم من مثل هذا الاتجاه في التفكير الخطيب الروماني المشهور شيشرون (١٠٦ - ٤٣ ق . م .) .

*

ولما جاءت النصرانية ثم انتقلت الى بلاد اليونان زاد ابتعاد الفكر اليوناني عن منهاج البحث المجرد وعن الفلسفة الخالصة .

للتوسّع والمطالعة

— الفلسفة الرواقية ، تأليف عثمان أمين ، القاهرة (مكتبة النهضة)

١٩٥٩ م .

- The Greek Atomists and Epicurus, by Cyril Bailey, Oxford 1928.
- Epicuro, per E. Bignone, Bari 1920.
- Stoic and Epicurian, by Robert D. Hicks, New York 1910.
- The Stoics, Epicureans and Sceptics, by Ed. Zeller, (trans. by Oswald J. Reichel), New York 1962.
- Epicurus, by A.E. Taylor, London 1911.
- Epicurus and his philosophy, by N. W. de Witt, Minneapolis 1954.
- Epicure, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie, par André Cresson, Paris 1958.
- Epicurea, von H. Usener, Leipzig 1887.
- Stoics and sceptics, by E. Bevan, Oxford 1913.
- Die Geschichte des griechischen Skepticismus, von A. Goedeckmeyer, Leipzig 1905.
- Les Sceptiques Grecs, par V. Brochard, Paris 1923.
- The Roman Mind : studies in the history of thought from Cicero to Marcus Aurelius, by Martin Lowther Clark, London 1956.

النصرانية والمذهب الإسكندراني

كان القرن الثاني قبل الميلاد عصرًا مضطربًا في تاريخ الرومان : كان ممثلاً بالنزاع الداخلي بين أنصار الحكم الجمهوري السائد وبين أنصار الحكم الفردي الذي كان يجد طريقه إلى نفوس الرومانيين شيئاً فشيئاً . ولقد قضى الرومان قرناً من الثورات والفتن والاضطرابات قبل أن يستطيع أكتافيان أغسطس (٤٣ ق . م - ١٤ م) أن يجمع السلطة في يديه وأن يحوّل أثر للجمهورية الرومانية ثم يقضي على مجلس الشيوخ الذي كان يُضفي على الحكم الروماني صبغة من الشورى . وكذلك اشتدّ النزاع منذ مطلع القرن الثاني قبل الميلاد بين التقاليد الرومانية وبين الفلسفة اليونانية الوافدة من أثينة إلى رومية .

كان الرومان قليلي الميل إلى التفكير النظري ، وكان الذي يجمع بينهم تقاليد من الحياة العملية من الدين والبرّ والوطنية . أما الدين فكان أغلب على عواطفهم منه على عقولهم ، وكانت قائدهم عندهم في التراص الاجتماعي والسياسي الذي كان يجمعهم . وأما البرّ ، وهو الطاعة للقبيل ، فكان أساس الأسرة حتى جاء في أقوالهم المأثورة : طاعة الابوين أساس الفضائل . وكذلك كان للوطنية أثرها البالغ فيهم ، فإن الوطن كان الأب الجامع للرومانيين . كان أبلغ المذاهب الفلسفية أثراً في حياة الرومانيين المذهب الأفيجوري والمذهب الرواقي ، وكان المذهب الأفيجوري أسبق في الانتشار لأن اتّجاه هذا المذهب نحو طلب اللذة ونحو المسألة ساعد الرومانيين على شيء من الاطمئنان النفسي في عصر كثير الاضطراب ، كما خفّف عنهم شيئاً من وطأة الدين

ومن رهبة الموت . ولكن ذلك جعل التقاليد الرومانية تضعف كثيراً .
ويحسُّ أن نشير إلى أن المذهب الافيجوري قد اكتسب في البيئة الرومانية
طابعاً أكثر مادية ، فكان تعلق الرومانيين بظاهر دعوته الى اللذة أكثر
من ادراكهم لحقيقة ما رمى إليه ذلك المذهب من الاختيار العاقل بعد الموازنة
بين السلوك الانساني وبين ما يُعقَّب ذلك السلوك ، في كل مرة ، من مقدار
اللذة أو مقدار الألم (راجع ١٢٣ - ١٢٤) .

ومنذ نحو ١٥٠ ق. م. بدأ المذهب الرواقي بالشيوع بين الرومانيين وبالغلبة .
ومع أن هذا المذهب أقل صلة بالواقع الانساني ، فقد كان أوثق صلة بالتقاليد
الرومانية لأنه أكثر تمسكاً بالمبادئ وأقل احتفالاً بالميل العارضة . ومع
شيوع المذهب الرواقي قويت النزعة الدينية ، وخصوصاً في عصر أغسطس ،
ثم امتزجت بحياة الرومانيين السياسية .

في هذه الاثناء كان الرومان قد اضافوا الى امبراطوريتهم ، ومنذ أيام
يوليوس قيصر (١٠١ - ٤٤ ق. م.) ، معظم آسية الصغرى وسورية . وقبل
أن يُتوفى أغسطس كانت مصر كلها وقسم من فلسطين قد أُضيفا الى
الامبراطورية ، فكان من الطبيعي أن تنتقل ثقافة الرومانيين الى سكان الامبراطورية
وأن ينتقل جانب من ثقافة الامبراطورية الى حياة الرومانيين .

وبعد أغسطس جاء طيباريوس الاول (١٤ - ٣٧ م) ، وكان حاكماً
قديراً حازماً مع كثير من القسوة وسوء الظن بالرعية . أهمل طيباريوس
مجلس الشيوخ الذي كان قد أصبح اسماً لغير مسمى ، واحتقر النبلاء المرائين
الذين كانوا يغدقون عليه ألفاظ المديح في حضرته ثم يدبّرون عليه المؤامرات .
وكذلك احتقر جمهور العامة ، ولكنه أراد أن يدفع عن نفسه شرهم وشر
النبلاء من ورائهم فأسرف في انفاق الأموال على الملاهي لِيشغلتهم بها ،
بينما كان يقتّر في الانفاق على مصالح الدولة . ولما عظم كره أهل رومية
له وألحّت عليه الخيبة والمصائب في حياته الخاصة هجر رومية وابتنى عدداً
من القصور في جزيرة كابري وعاش فيها عيشة ملك شرقي مُترَفٍ الى أن

وإفاه أجله في عام ٣٧ م .

وفي أيام أكتافيان أغسطوس ولد عيسى بن مريم ^(١) في بلدة بيت لحم من أرض فلسطين . ولما بلغ عيسى من العمر ثلاثين سنة أو نحوها جعل يعظ قومه العبرانيين باللغة الآرامية التي كانت قد نشأت من العبرانية والبابلية في أثناء السبي البابلي ^(٢) ، ويدعوهم إلى الزهد والمحبة وطاعة ملوك الرومان ويحضهم على هجر النظام الاجتماعي الذي كانوا يعيشون فيه والذي أصبح لا يأنس مع متطلبات العصر . وسخط عليه قومه وشكوه إلى يلاطيس البستاني حاكم بلاد فلسطين من قبل الامبرطور طياريوس . ويبدو أن يلاطيس أراد أن يتألف وجوه القوم فحكم على عيسى بالقتل .

عيسى بن مريم في الاسلام والنصرانية

عيسى بن مريم في الاسلام كلمة الله ألقاها إلى مريم فجاءت به من غير أن يمسها رجل ، وكان ذلك إيداناً من الله بأن عيسى سيكون نبياً رسولاً . ولما بلغ عيسى أشده بعثه الله رسولاً إلى بني اسرائيل وأنزل عليه الانجيل . ولكن بني اسرائيل انقسموا في شأنه قسمين : قسماً أفرط في اتباعه فعبده وأتمه من دون الله ، وقسماً غيظ بدعوته وأراد أن يقتله أو يصلبه . ولكن الله نجما رسوله ورفع اليه ولم يمكن منه أعداءه . غير أن النصارى فيما بعد بدّلوا الانجيل ^(٣) الذي أوحى به إلى عيسى ، ثم فقد هذا الانجيل مرة واحدة .

(١) تواضع المؤرخون على أن يحملوا مولد عيسى بهذه التقويم الدري ، والواقع أن عيسى ولد في العام الرابع من هذا التقويم .

(٢) راجع ، فوق ، ص ٤٣ .

(١) في العقيدة الاسلامية أن موسى وعيسى نبيان مثل محمد صل الله عليهم ، وأن التوراة التي نزلت على موسى والإنجيل الذي نزل على عيسى قد رُفعا ، أي ضاعا ونسا . أما التوراة والإنجيل اللذان هما بأيدي الناس فانهما مبدلان (أي من وضع البشر بعد زمن موسى وبعد زمن عيسى عليهما السلام) . والنصارى أنفسهم لا يقولون إن الإنجيل كان وحياً من الله لعيسى ، ولكنهم يقولون إن نفراً كثيرين من حواربي عيسى (تلاميذه الملازمين له) كتبوا حياة عيسى (بوحى من عيسى المسيح) . ثم اختير من هذه الأناجيل أربعة هي المتحدة عند النصارى اليوم ، —

أما رأي النصرانية فأحب أن آخذ من كتاب « أصول الفلسفة العربية »
للأب يوحنا قمير^(١) . وأنا أنقل هذا الكلام تقريراً لرأي صاحبه ، قال
الأب يوحنا قمير (ص ١٧) :

« وُلِدَ يَسُوعُ في بيت لحم وعاش حداثته وشبابه في شبه خلوة ،
في الناصرة ، ثم خرج فجأة^(٢) الى الناس يتجول في الجليل واليهودية^(٣)
يدعو الناس الى التوبة ويعلمهم طريق الخلاص . وظلّ ينذر ويبشّر نحو
ثلاث سنين حتى أحفظ^(٤) عليه بني قومه فصلبوه على خشبة . وكان أثناء^(٥)
ذلك يعيش ككل الناس : يأكل ويشرب ، يمشي في الأسواق ، ويعلم الناس .
« على أن يسوع لم يولد ككل الناس ، فقد ولد من عذراء وبشّر به
ملك . ثم هو قد أتى المعجزات : أسمع الصمّ وأنطق البكم ، أقام الموتى ،
وقام هو نفسه من الموت . وهو الى ذلك يتخذ صفات الله : هو ربّ داوود ،
وله سلطان أن يغفر الخطايا » .

ويصف الأب قمير « الله » على مذهب النصارى فيقول (ص ١٥ - ١٦) .
« الله واحد ، خالق السماوات والارض من لا شيء ، عالم ، قادر ،
عادل ، تام »
« هذا الآله الواحد هو آب ، وابن ، وروح قدس ... الآب في الابن ،
والابن في الآب ، وكلّ ما هو للآب هو للابن ، ومن رأى الابن فقد رأى
الآب »

= وهي « مجموعة أعمال المسيح وأقواله وصلت إلينا بأربع روايات وضمها متى ويوحنا - وهما
من الرسل (أي من الرسل الذين أرسلهم عيسى المسيح للتبشير بالنصرانية) - ولوقا ومرقس -
وهما من تلاميذ المسيح . (راجع المنجد تحت كلمة « إنجيل » في قسم الأدب والعلوم) .

(١) المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٨ م .

(٢) يبدو أن المسيح كان في هذه الفترة في الهند ، راجع :

Jesus in Heaven on Earth, by Nazir Ahmad, Lahore 1952, p. 387.

(٤) أغضب .

(٣) شمالي فلسطين وجنوبها .

(٥) اقرأ : قبل ذلك

ثم يتابع الاب قمير كلامه فيقول (ص ١٦) :
 « هذا التعليم ، حين أراد المسيحيون التعبير عنه تعبيراً فلسفياً ، أثار مُشكلةً
 في غاية الدقة : كيف (يمكن) التوفيق بين الايمان بآله واحد وبين القول بأنه
 آب وابن وروح قدس ؟ كيف يكون واحداً وثلاثة ؟
 ويرى الاب قمير في ذلك مشكلةً تقتضي حلاً ، فيقول (ص ١٦-١٧) :
 « ولحل هذه المشكلة استوحى المسيحيون ما جاء في الانجيل فميزوا في
 الله بين الطبيعة والأقنوم ، قالوا : إن في الله طبيعة واحدة ، وفيه ثلاثة أقانيم
 -آب ، وابن ، وروح قدس- يَمْلِكُ كل واحد منها نفس الطبيعة ،
 فتعدد هكذا الاقانيم ، ولا يتعدد الله ...
 « والمسيحيون بعدُ يُقرّون بأن عقيدة الثالوث تتعلق بطبيعة الله نفسها ،
 وبما يكتنف هذه الطبيعة من أسرار يفوق ادراكها عقولنا ... »

المذهب الاسكندراني

من أجل تحليل هذه المشكلة اتسع القول في المذهب الاسكندراني .
 هذا المذهب يعرف باسم **Neo-Platonismus** اي « ما بعد الافلاطونية » ،
 ويُسمّيه الكتابُ العرب المعاصرون لنا « الفلسفة الافلاطونية الجديدة » او
 « الفلسفة الافلاطونية الحديثة » .
 والواقع ان هذا المذهب مزيج ملفقٌ شهت فيه فلسفة فيثاغوراس وأفلاطون
 وأرسطو ثم أضيف اليه شيء من الفلسفة الهندية . ونسَمِّيه نحن المذهب
 الاسكندراني نسبةً الى مدينة الاسكندرية بمصر كما سمّاه العرب ، وان كان
 هذا المذهب قد ساد قبل ذلك في غير الاسكندرية ايضاً .
 وبما يُؤسف له ان الفلسفة اليونانية قد وصلت الى العرب في صدر نهضتهم
 الفكرية من طريق الاسكندرانيين الذين لم يكونوا اوفياءً للحقيقة
 الفلسفية ، إمّا لِقصور مداركهم عن استيعابها ، وإمّا تعصباً منهم على الآراء
 التي لم توافق مذاهبهم الخاصة .

اليهود قبل النصراني : فيلون (٢٥ ق.م - ٥٠ م.م) :

تنبه اليهود الى ان المذاهب الفلسفية التي انتشرت في العالم القديم قد زعزعت
أسس الروايات الدينية في صدر المفكرين والعامه على السواء . من أجل
ذلك حاولوا امرين :

(أ) اقامة أدلة فلسفية على صحة الدين عموماً .

(ب) تأويل الروايات الدينية على شكل لا يخالف الفلسفة ، ولو ادعى
ذلك الى تشويه الآراء الفلسفية عند الموازنة بينها وبين الروايات الدينية .
نشأ في اليهود الاسكندرانيين نفرٌ اتجهوا هذا الاتجاه في التلفيق ثم
جاء فيلون الاسكندري فنظم آراء المتفلسفين من قومه ، ولكنه لم يستطع
ان يخلص تلك الآراء من شوائب التلفيق ولا ان يضمها في نظام واحد
او ان يستر ما فيها من التناقض والضعف .

(١) كان سبيل فيلون وقومه التوفيق بين الحكمة الهلانية على الأخص
وبين الأديان الشرقية عموماً . وقد استعان باحتجاجة لصحة التوراة بالآراء
الرواقية والافلاطونية المتأخرة وبالحيكم المروية عن سليمان بن داود .
(٢) ويدور أكثرُ تفلسف فيلون خاصة حول شرح التوراة شرحاً رمزياً ،
فحواء مثلاً كناية عن « الحيس » ، والحية كناية عن « اللذة » .

(٣) الله ، والكلمة ، والعالم . ان « الله » هو الفكرة الأساسية في تفلسف
فيلون : لقد نفى عنه جميع الصفات التي وصفته بها التوراة . نحن نعلم ان
الله موجود ولكن لا نعلم حقيقته ، إذ أنه « الوجود المطلق » الذي لا حد
له ولا صفات له . وخلق الله العالم لا لأنه محتاج الى خلقه ، ثم هو يعتني به
من غير تعب ولا جهد . والله كمال كنه بريء من المادة غير متصل بالعالم
(لأن العالم مادة) ، والله يشمل العالم ويملاؤه .

ولكن بما ان الله لا يمكن ان يتصل بالعالم فقد خلق اولاً الكلمة Logos ،
ووصفها فيلون بأنها الابن الاول لله ، اما العالم فهو الابن الثاني لله (تعالى الله) .
وهناك أرواح كثيرة تملأ الهواء ما بيننا وبين القمر ، فالملائكة خلقهم

الله من رضاه والشياطين خلقهم من غضبه . وبما ان الانسان لا يستطيع ان يتصل بالله مباشرة ، فقد جعل الله الكلمة والملائكة ... شُفَعَاءَ للبشر في توسلهم اليه .

أمونيوس سكّاس (١٧٥ - ٢٤٢ م)

المذهب الاسكندراني على الحصر أسّسه أمونيوس سكّاس ، أي الحمال ، لأنه كان في أول أمره حملاً . ولقد كان أبواه حملاه على النصرانية ، ولكنه عاد بعد قليل الى عقيدته الهلانية القومية (الوثنية) . أما آراء أمونيوس فعرفناها من تلاميذه وأشهرهم أفلوطين .

أفلوطين (٢٠٣ - ٢٦٩ م)

أفلوطين من مدينة لوقن او لوقوبوليس (اسيوط) بمصر ، تعلم على حكماء الاسكندرية ، وتطوّف كثيراً في البلاد ومات في ايطالية . لأفلوطين أربع وخمسون مقالة تبحث في الاخلاق والطبيعة والنفس والعقل والواحد الخ . وقد رتب هذه المقالات تلميذه فرفوروس الصوري وجعلها ستة أقسام في كل قسم تسع مقالات ، فعرفت من أجل ذلك بالتاسوعات .

وتتلخص آراء أفلوطين في ما يلي :

١ - الله . فهم أفلوطين « الخير » على أنه « الواحد ، المطلق ، العلة الاولى » : انه مصدر الاشياء كلها ولكنه يخالفها كلها ، فليس هو عقلاً ولا نفساً ، ولا متحركاً ولا ساكناً ، وليس في زمان ولا مكان ، ولكنه « كائن مطلق » بسيط لا يدركه الوصف لانه فوق الادراك . و « الواحد » كامل في نفسه لا يحتاج الى شيء ، بينما كل شيء يحتاج اليه .

وبما ان « الواحد » (الله) بسيط فهو منزّه عن جميع الصفات ، وعن ان يكون متصلاً بالمادة ، ومنزّه أيضاً عن التنوع في ذاته .

٢ - الفيض والعالم . وقف أفلوطين امام مشكلة ، هي « خلق العالم » .

رأى ان القول بقيدَم العالم على ما قال ارسطو يقود الى الكفر ، وان القول بخلق العالم حسب ما وردت به الروايات الدينية مناقض للفلسفة ، فاراد ان يلفق مذهباً لا يثير رجال الدين ولا يخالف الفلسفة في الظاهر فتبنى رأي أفلاطون في الفيض^(١) بعد أن خرج به من نطاق الفلسفة الى نطاق الدين . قال : ان الوجود الاول هو الله . إن الله يتأمل ذاته فيعقل بذلك نفسه (يعلم انه موجود) .

حيث يفيض (او يصدر) عنه كائن واحد هو « العقل » الاول . هذا العقل هو صورة الله ولكنه ليس الله نفسه . ويعود هذا العقل الاول فيتأمل ذاته فيصدر عنه كائن آخر هو « النفس الكلية » التي تملأ العالم . وترجع النفس الكلية بالتأمل في العقل الاول فيفيض منها كوائن متعددة هي نفوس الكواكب .. ثم يستمر الفيض . فيصدر عن كل كائن كائنات أخر أقل شبيهاً بالعقل الاول المطلق (البريء من المادة) وأكثر صلة بالمحسوسات ، حتى تفيض الهوى ، وهي ادنى دركات الفيض لأنها مادة مطلقة فوضى لا صورة لها البتة .

وهكذا نلاحظ ان الفيض انما هو « تسوية » بين الروايات الدينية في خلق العالم وبين الرأي الفلسفي ، ورأي ارسطو على الاخص .
٣- النفس . النفس الكلية (التي صدرت عن العقل الاول الصادر عن الله مباشرة) تملأ العالم وتبعث فيه نشاطه . وتظهر النفس الكلية في كل كائن حي . أما نسبة النفس الكلية الى النفوس الجزئية (نفوس البشر والنبات والحيوان ..) فقد ضرب عليها افلوطين الامثال . فقال مثلاً : ان النفس الكلية كالخاتم المنقوش ؛ اما النفوس الجزئية فهي « بصمات » هذا الخاتم في الكائنات المادية . ثم جاء افلوطين بتشبيه آخر فقال : ان النفس الكلية كنور الشمس المشرق على غُرَف متعددة ، ففي كل غرفة جزء من نور الشمس نفسه ، ولكنه ليس نور الشمس كله .

(١) راجع ، فوق ، ص ١٠٠ - ١٠١ .

اما اتصال النفوس الجزئية باجسامها فيرجع عند افلوطين الى « هبوط النفس » من الملأ الاعلى الى الاجسام التي في الارض . فاذا اتصلت النفس بجسد انساني خضعت لشروير وعيوب كثيرة (تأتيها من قبل اتصالها بالمادة) . والنفس تحاول دائماً ان ترجع الى مصدرها الاول ، فاذا سلكت في جسدها سلوكاً كاملاً رجعت الى مقامها الاول في الملأ الاعلى ، وإلا تقلبت من جديد في أجسام بشر آخرين او اجسام حيوانات او اجسام سماوية حتى تتطهر تماماً وتصبح خليفة بالرجوع الى عالمها الاول .

٤ - التصوف . يرى افلوطين أن النفس الجزئية تستطيع ان ترجع في اثناء الحياة لحظات معدودة الى النفس الكلية فتبلغ السعادة في اثناء حياتها هي . ولكن ذلك يحتاج الى رياضة خاصة . ثم ان هذا الاتصال لا يطول ولا يتكرر كثيراً . وقد ذكروا ان افلوطين بلغ هذه المرتبة من الاتصال اربع مرات في حياته كلها .

٥ - الإشراق والمعرفة . لننظر الى التصوف من ناحية ثانية : إن اتصال الانسان (او النفس الانسانية) بالنفس الكلية لحظات معدودة معناه ايضاً ، في رأي المتصوفة ، تخلص النفس لحظات معدودة من أسر الجسد ومن شوائب المادة . في هذه الحال يكون إدراك النفس الانسانية لحقائق الكائنات أصفى وأتم . فالمعرفة في هذه الحال اذن لا تستمد من طريق الحواس او من طريق التفكير المقصود ، بل تكون مباشرة من النفس الكلية الى النفس الجزئية رأساً وفي حال من الذهول (فقدان الحس بالعالم المادي) . هذا هو الاشراق ، إنه ورود المعرفة على النفس مباشرة من الملأ الاعلى من غير ان تتطلبها النفس . وهذا النوع من المعرفة هو المعرفة الصحيحة .

٧ افلوطين والشروح الاسكندرانية

جاء بعد افلوطين تلاميذ له ثم انصاراً للمذهب كثر . واهمية هؤلاء كبيرة في تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ذلك لأن هؤلاء هم الذين فسروا كتب الفلاسفة

المتقدمين ، اي شرحوها وعلقوا عليها . ولا يَنْقُصُ من تلك الاهمية أن هؤلاء شتوها هذه الكتب التي فسروها ، لأن هذا التشويه قد اثر أيضاً في الفلسفة الاسلامية ووقف حاجزاً دون تقدمها زمنياً غير قصير .

ولم يكتف الاسكندرانيون عموماً بتشويه الفلسفة ، بل نحلوا الفلاسفة الاقدمين كتباً برمتها . ومن اشهر ما يُشار اليه هنا كتاب « اوثولوجيا » (الالهيات) فانهم نسبوه الى ارسطو ، مع أنه في الحقيقة تلفيق للآراء الاسكندرانية ، ومن آراء افلوطين نفسه في الله والفيض والنفس على الاخص .

من تلاميذ افلوطين ملخوس السوري (٢٣٢ - ٣٠٤ م) المعروف بلقب فرفوروس (الذبيح الاحمر) ، وهو من أهل صور الشام . وقد لقي افلوطين في رومية (٢٦٢ م) فأخذ عنه ثم أصبح أشهر تلاميذه .

دافع فرفوروس عن الدين القومي وانتقد التوراة وقال ان بعض اقسامها مكتوب في زمن متأخر ، كما انتقد تأليه المسيح . وقيمة فرفوروس لا ترجع الى صحة آرائه الفلسفية ، بل الى كثرة شروحه على كتب افلاطون وأرسطو خاصة . وقد كان اهتمامه الاول بالمنطق ، فان له كتاب ايساغوجي (المدخل الى علم المنطق) ، وهو كتاب مشهور جداً . ثم ان فرفوروس قد افتتح بشروحه على كتب افلاطون وأرسطو وثاوفرسطس وأفلوطين دور الشروح الاسكندرانية في تاريخ الفلسفة .

ومن أتباع افلوطين وتلاميذ فرفوروس ايامبليخوس أو يامبليخوس الذي هو من مدينة عنتجر في البقاع (سورية) والمتوفى عام ٣٣٠ م . كان يامبليخوس مؤسس الفرع السوري من المذهب الاسكندراني ، الذي هو مزيج من الآراء المنسوبة الى فيثاغوراس والى افلاطون .

حاول ايامبليخوس ان يبين من الآراء الاسكندرانية نظاماً وان يُدخل فيه ما كان عند الاقدمين في الغرب والشرق من الآلهة والارواح الخيرة او الشريرة . حتى الخوارق والمعجزات قَبِلَها على انها جزء من نظامه ، وهكذا نراه قد اشتغل اكثر ما اشتغل بالماورائيات . والملاحظ عنده انه جعل « واحداً

ثانياً ، مع « الواحد » . هذا « الواحد الآخر » الذي افترضه ايامبليخوس ليس الخير — كما افترض افلوطين — ولكنه « واحد » لصفة خاصة له ، ولذلك هو عنده اسمى من « الواحد » الذي هو الخير . وكذلك جعل ايامبليخوس الوجود عالمين : عالماً عاقلاً ، وعالماً معقولاً صادراً عن العالم العاقل . ثم إنه جعل كل مظهر من مظاهر الوجود مقسوماً بضعة اقسام ؛ وكان يلقي على تفلسفه صبغة صوفية .

ومن المشائين أتباع أرسطو الاسكندر الافروديسي ؛ كان أعظم الناس دفاعاً عن أرسطو حتى سُميَ أرسطو الثاني . وقد فسّر كتب أرسطو تفسيراً جيداً حتى سُميَ المفسّر (الشارح) ، وهو أول من استعمل كلمة « لوجيكا » بمعنى « المنطق » . غير أنه لم يستطع أن يتخلص من شوائب المذهب الاسكندراني ، فان له مقالةً فيما استخرجه من كتاب أرسطوطاليس الذي يدعى بالرومية ثيولوجيا ومعناه الكلام في توحيد الله تعالى (١) .

وتولى الاسكندر الافروديسي تعليم الفلسفة في اثينة ، بين ١٩٨ و ٢١١ م ، في ايام الامبراطور سبتيموس سيفروس . وللأسكندر الافروديسي من الكتب الاصلية كتاب النفس وفيه ينكر خلود النفس ، ثم كتاب الحتمية والارادة .

ومن المشائين أتباع أرسطو والمتأخرين في الزمن ثامسطيوس الرومي (ت نحو ٣٩٠ م) ، كان من أهل قسطنطينية ، وقد بقي على دينه القومي ولم يعتنق النصرانية . ولعل هذا الذي دعا يوليانس المرتد امبرطور القسطنطينية (٣٦١ — ٣٦٣ م) إلى اتخاذه كاتباً .

ومع أن ثامسطيوس قد اشتهر بتفاسيره لعدد من كتب أرسطو أو اختصارها ، فإنه لم يكن ذا اتجاه أرسطوطاليسي خالص ، بل غلب عليه شيء من آراء أفلاطون ، وكان يحاول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون .

(١) طبقات الأطباء ١ : ٧٠ — ٧١ ؛ القلبي ٥٥ .

للتوسّع والمطالعة

- الاناجيل
- الانجيل في القرآن ، تأليف يوسف درّة حدّاد ، بيروت ١٩٥٦ م .
- مقالات ليحيى بن عدي ، باريس ١٩٢٠ م .
- كتاب الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الاكويني (ترجمة الخوري بولس عوّاد) ، بيروت (المطبعة الادبية) ٥ أجزاء ، ١٨٨٧ - ١٩٠٨ م .
- الخلاصة الشهية في أخصّ العقائد والتعاليم الارثوذكسيّة ، تأليف البلاطون مطران موسكو (معرّب ببعض التصرّف بقلم الخوري يوحنا حزبون) ، بعبدا - لبنان (المطبعة العثمانية) ١٨٩٧ م
- الرسالة البرهانية في تبرير الديانة النصرانية ، تأليف المطران مكسيموس مظلوم ، بيروت (مطبعة الآباء اليسوعيين) ١٩١٢ م .
- الأدلّة البهية في تبرير دعوى النصرانية ، تأليف حنا خبّاز ، بيروت (المطبعة الاميركانية) ١٩١١ م .
- أصول الفلسفة العربية ، تأليف الاب يوحنا قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٨ م .
- فجر المسيحية ، تأليف جرجس المارديني ، بيروت (الرابطة الكهنوتية) ١٩٦٣ م .
- تاريخ الكنيسة المسيحية القديمة والحديثة ، تأليف يوحنا لورنس موسهم ، (ترجمة مخايل عرمان) ، بيروت (المطبعة الاميركانية) ١٨٧٥ م .
- العقود الدرية في أقوال أئمة النصرانية ، جمعه أحد اللبنايين ١٩١١ م .
- قطف الازهار في الذمّة والاسرار ، تأليف عمانوئيل شمع ، الشوير - لبنان (مطبعة دير القديس يوحنا الصايغ) ١٨٩٧ م .

- محاضرات في النصرانية ، تأليف محمد أبي زهرة: القاهرة ١٩٤٩ م.
- مباحث المجتهدين في الخلاف بين النصارى والمسلمين ، تأليف نقولا يعقوب غبريل ، بيروت (المطبعة الاميركانية) ١٩٢٥ م.
- المسيح في الهند ، تأليف أ. ستانلي جونز (مترجم عن الانكليزية) بيروت (المطبعة الاميركانية) ١٩٢٨ م.
- ديوان البدع ، تأليف المطران جرمانوس فرحات .

- The essence of Christianity, by A. L. Feuerbach (tr. by Marian Evans), London 1893.
- The Fundamentals of Christianity, by Ch. F. Kent, Philadelphia 1925.
- L'esprit de la philosophie médiévale, par E.H. Gilson, 2ème éd., Paris 1948.
- The spirit of mediaeval philosophy, by Etienne Gilson, (tr. by A.H.C. Downes, New York 1936.
- Histoire des origines du christianisme, par Ernest Renan, Paris 1863-81.
- The social origins of Christianity, by Shirley J. Case, Chicago 1923.
- Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt; hellenistische-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen, von Karl Prümm, Rom (Päpstliches Bibelinstitut) 1954.
- Christian Origins and Judaism, by Wm. D. Davies, London 1962.
- Primitive Christianity and its non-Jewish sources, by Christian Carl Clement (Tr. by Robert G. Nisbet), Edinbourg 1912.
- Ancient Judaism and the New Testament, by C.F. Grant, Edinbourg 1960.
- Paul and Rabbinic Judaism, some rabbinic elements in Pauline theology, by Wm. D. Davies, London 1955.
- La préhistoire du Christianisme, par Ch. Autran, Paris 1941.
- Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne..., par Régis Jolivet, Paris 1955.
- History of Christian thought, by A. C. MacGiffert, New York 1932.

- The religious quests of the Greco-Roman World, a study in the historical background of early Christianity, by Angus Samuel, New York 1929.
- The mystery-religions and Christianity, by Angus Samuel, New York 1925.
 - The pagan background of early Christianity, by Wm. R. Halliday, Liverpool (The University of Liverpool) 1925.
 - Mithras Mysterien und Christentum, von Alfred Schütze, Stuttgart 1960.
 - Jew and Greek: tutors unto Christ, the Jewish and the hellenistic background of the New Testament, by George H. C. MacGregor, Edinbourg 1959.
 - Christianity as taught by Christ, by Henry S. Bradley, New York 1905.
 - The religion of Jesus, by Leroy Waterman, New York 1952.
 - Vie de Jésus, par Ernest Renan, Paris 1963.
 - Jesus, a New Biography, by S. J. Case, Chicago 1927.
 - The death of Jesus, by Joel Carmichael, first published by Victor Gollancz, London 1963.
 - Early history of the Church, by L. Duchesne (Eng. Tr.), New York 1909-1912.
 - Constitution and Law of the Church in the First Two Centuries, by A. Harnack (Eng. Tr.), London 1908.
- أبساغوجي لفرفوربوس الصوري ، نقل أبي عثمان الدمشقي ،
مع حياة فرفوربوس وفلسفته (نشره أحمد فؤاد الأهواني) ،
القاهرة (دار إحياء الكتب العربية) ١٩٥٢ .
- أفلوطين عند العرب : نصوص حَقَّقَهَا وقَدَّمَ لها عبد الرحمن
بلوي ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٥ م .
- Plotinus, the six Enneads (trans. by S. MacKenna and B.S. Page), Enc. Br. Inc. 1952.
 - Plotin, Enneades (Textes établis et traduits par Emile Bréhier, Paris 1956.
 - The philosophy of Plotinus, by W.R. Inge, 3rd. ed. London 1928.
 - La philosophie de Plotin, par Emile Bréhier, 2ème éd. Boivin, 1938.

- Plotinus Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum, von C. Schmidt, Leipzig 1901.
- The neo-platonists, by Th. Whittaker, Cambridge 1916.
- The Neo-Platonism, by Th. Whittaker, Hildesheim 1961.
- Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, par Emile Bréhier, Paris 1925.
- The platonism of Philo Judaeus, by Th. H. Billigs, Chicago 1919.
- Philo : foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam, by H.A. Wolfson, Cambridge (Mass.) 1947.
- The Christian Platonists of Alexandria, by C. Bigg, Oxford 1913 ; new ed. 1947.
- From Platonism to Neoplatonism, by P. Merlan, 2ed. ed. 1960.
- Plotinus Entwicklung und sein System, von F. Heinemann, Leipzig 1921.

العِرْفَانِيُونَ

العِرْفَانِيُونَ ، في الاصل ، نفرٌ استحوذ القلقُ عليهم في بيئة كانوا فيها قلةً ثم ساوَرَهُمُ الشكُّ في حياتِهِمُ الفكرية بالاضافة الى النظم العقلية التي كانت سائدة في زمانهم فغلبَ عليهم التدينُ ورفضوا سُلطةَ العقلِ ثم زَعَمُوا أن إدراكهم للأمور مستمدٌ من معرفةٍ يتلقَّوْنها من العالمِ الآلهي بطريق باطنيةٍ (صوفية سرّية) خُصَّصُوا بها دونَ سائرِ الناس . وقد نشأ بعدَ كلِّ فردٍ من هؤلاء أتباعٌ يذهبون بمذهبه فنشأت الفرق العِرْفَانِيَّة المختلفة . هذه الفرقُ كانتِ نتاجَ العصرِ الهِلانيِّ (١) .

هؤلاء النفرُ المختلفو الاتجاهاتِ كانوا موجودين قبلَ ظهورِ النصرانية ثم زادَ عددهم وبرزَهم بعد ظهورِها ، وكانوا يُعرَفون باسماء مختلفة . فمنهم عند ابن النديم (الفهرست ٣١٨ - ٣٤٥) الحِرْنَانِيَّة (٢) الكَلْدَانِيُونَ المعروفون بالصابئة أو الصابئة ، ومنهم الثنوية الكلدانيون ، ومنهم المَنَانِيَّة أو المانوية أتباع ماني ، ومنهم المَرَقِيُونِيَّة والديصانية والانسية وسواها . ويبدو أن كلَّ فرقة من هذه الفرق كانت تنقسم فرقةً أخرى . ويحسن أن ندلَّ على هؤلاء كلَّهم باسمِ الباطنيين لكثرة ما في مذاهبهم من الأسرار في الاعتقادات والرموز في العبادات (راجع الفهرست ٣٢٦ - ٣٢٧) وأن نسميَهُمُ الباطنيين القدماء تمييزاً لهم من الباطنية الغلاة من الشيعة الاسماعيلية . وكذلك يمكن أن نسميَهُم أدرينيين أو مندائيين (صابئة) ، وهو اسم يرجع

(١) العصر الهلاني : العصر الذي تلاخح الاسكندر المقدوني لشرق (راجع ، فوق .

(١، ٢) .

(٢) الحِرْنَانِيَّة نسبة الى حران بلد بجزيرة ابن عمر ، في أهل الشام والعراق (قا ٢ : ٧ س) .

اشتقاقه الى جذر آرامي « يداع » بمعنى العلم والمعرفة ^(١) .
ولم يكن يجمع هؤلاء في تاريخ الدين الهلاني ^(٢) اسم حتى جاء القرن
الثاني للميلاد فتسموا الغنوصية أو الغنوصيين من كلمة غنوص Gnosis
اليونانية بمعنى المعرفة . ولذلك سميتهم هنا العرفانيين .
ولكن يجب ألا نقفهم كلمة غنوص أو عرفان هنا بمعنى المعرفة
الحسية أو المعرفة العقلية القائمة على المنطق والبحث والاستدلال ، بل بمعنى
أنها نوع من الحدس يعتقد صاحبه أن العلم يسقط عليه من العالم الآلي
وأنه مخصوص هو وأبناء جماعته الاقربين بهذا العلم دون سائر الناس .

*

هذه الحركة الروحية رافقت نشأة النصرانية ثم بلغت ذروتها في القرن
الثالث للميلاد ، وهي في حقيقتها مزيج من العقائد الفارسية الآرية ومن
العقائد الكلدانية السامية مع غلبة العنصر الفارسي فيها وبروز الطابع الوثني .
ولعل أصحاب هذه الحركة ، على اختلاف فرقهم وجماعاتهم ، قد تستروا
بالنصرانية تستراً ، فان ابن التديم يقول : « المرقيون أتباع مرقيون
وهم طائفة من النصاري أقرب (الى النصرانية) من المتانية والديصانية .
ولمقيون انجيل سماءه ^(٣) ؛ ولأتباعه عدة كتب غير موجودة الآن حيث
يعلم الله ^(٤) . وهم يتسترون بالنصرانية (الفهرست ٣٣٩ ، الاسطر ١٠ ،
١٧ - ١٨) . ومما يؤكد بُعد هذه الحركة عن النصرانية الكنسية أن
آباء الكنيسة (رجال الدين الأولين في النصرانية) قد قاوموها وردوا على

(١) مجلة المشرق (بيروت) السنة الرابعة (١٩٠١ م) ، العدد ١٢ (١٩٠١/٦/١٥) ،
الصفحة ٥٥٤ .

(٢) المقصود بالدين الهلاني اتباع مذاهب جمعت مبادئها حراً عرفياً تحكيمياً من الأديان السائدة
ومن النظريات الفلسفية والأخلاقية المشهورة ، وكان يسمها الأخد من النصرانية والثنية مع ميل
ظاهر الى العقائد الباطنية .

(٣) له اسم ولكن المؤلف (صاحب الفهرست) نسي ذلك الاسم .

(٤) في مكان مجهول لا نعلمه نحن .

أهلها وفندوا أقوالهم ثم عدّوا أتباعها في المراطقة (في الخارجين على الإيمان المسيحيّ الجامع) .

على أن النصرانية عادت فأخذت كثيراً من العناصر العرفانية ، حتى أن الدارسين الذين يُريدون ألاّ يكون بين النصرانية وبين العرفانية (الغنوصية) صلة لا يستطيعون أن ينكروا أن عدداً من أقوال المسيح نفسه والمروية عندهم في الاناجيل يمكن أن يتجرّي تأويلها تأويلاً رمزياً يقرب النصرانية من العرفانية (١) . ولا شك في أن العناصر العرفانية أكثر ظهوراً في أقوال بولس وفي أقوال غيره من رجال الكنيسة الأولين (٢) . وهنا يجب أن نذكر أن هؤلاء المنكرين للصلة بين العرفانية والنصرانية يعتمدون الاناجيل الأربعة التي اقتصرت الكنيسة عليها ولا يُدخلون في نطاق بحثهم «عشرات الاناجيل التي رقصتها الكنيسة» ، مع أن الاناجيل المرفوضة يمكن أن تُضمّ من الحقائق التاريخية والفكرية أضعاف ما تتضمنه الاناجيل المقبولة ، من الناحية الواقعية على الأقل .

كان للعرفانية أثر بالغ في النصرانية فلقد طبعتها بالطابع الهلانيّ الأوروبيّ وجعلت فيها نظاماً معقداً لم يكن في طبيعتها الأولى يوم نشأت في البيئة الآسيوية السامية .

غاية العرفانية وخصائصها

غاية العرفانية الخلاص الفرديّ من عالم ذي شرورٍ وقيود إلى عالم فيه سعادة وحرية ، ثم سعادة النفس بعد الموت .

أما الخصائص التي تعمّ الفرق العرفانية كلّها على تفاوت بينها في البروز وعلى اختلاف في التعليل والتأويل فهي التي تلي :

(أ) الثنوية الشرقية — قال العرفانيون ، مع الفرس القدماء : إنّ الوجود

Cf. Grant 35-36. (١)

(٢) فقهاء النصارى الذين كانوا في القرون الأولى لانتشار النصرانية .

راجع الى أصليين : الخير والشر . هنالك في رأي هؤلاء عالمان : عالم الخير في مقابل عالم الشر ، أو عالم النور في مقابل عالم الظلمة ، أو العالم الآلهي في مقابل عالم المادّة . على أن الفرق العرفانية يفترق بعضها من بعض عند التفصيل في نشأة العالمين المتقابلين وسبق بعضهما على بعض وفي خصائصهما .

(ب) تجسّد الآله - وجميع الفرق العرفانية تؤمن بآله مُختلص يَهَيِّطُ من السماء ليسيّر على الطريق الذي سار فيه البشر ثم يموتُ وينهضُ من الموت . وهبوط هذا الآله إنّما هو لتخليص البشر من شرور الحياة . ولقد كانت شخصيات الآلهه الهابطة خيالية خرافية . والمسيح هو أول شخصية تاريخيّة نسبَ إليه أتباعه هذه الخاصّة .

(ج) الطقوس والأسرار - وفي الفرق العرفانية عدد عظيم من الطقوس الشكليّة (أعمال العبادة) في الملابس والمطاعم والسلوك . ويلحق بهذه الطقوس أسرار دينية ورموز دالّة على معانٍ مطوّية عن غير العرفانيّين وعن السماعين^(١) من أولاد العرفانيّين أنفسهم . أن معظم هذه الطقوس والاسرار قد انتقل الى النصرانية وثبت فيها .

(د) الاجتناء أو القبول في الدعوة - الفرق العرفانية كانت فرقاً تدين بالباطنية (بكتمان أمور العقيدة) . من أجل ذلك لم يكن يُباح بأمور العقيدة إلّا للمُجتبئين (الذين قبِلَهم رؤساءُ الفرقة وصرّحوا لهم بالاسرار بمقادير مختلفة باختلاف سنّ هؤلاء المقبولين وباختلاف قدرتهم على فهم وجوه العقيدة) . أما غير هؤلاء فكان اسمهم السماعين ، أي المتسعين الى الفرقة والمكتفين بسماع ما فيها من أمور الدين الظاهرة من غير أطلاع الى أسرار العقيدة .

(هـ) الاعتقاد بالعدد « سبعة » وأنه يمثّل آخر الفيوضات^(٢) أو القوى

(١) في مذهب التوحيد (عند الدروز) يسمي المجتبون « المقال » ، ويسمى السامعون « الجهال » .

(٢) راجع ، فوق ، ص ١٣٤ .

السبعة عندهم متمثلة بالكواكب السبعة (عطارد والزهرة والمريخ والمشتري وزحل والشمس والقمر) ، وهذه هي التي تدبر العالم (تؤثر فيه وتصنع فيه الحياة والحركة والموت وسوى ذلك) . وقد أشار المعري الى ذلك لما قال في حكاية قول هؤلاء والرد عليه :

يقولون : «صنع من كواكب سبعة» ، وما هو إلا من زعيم الكواكب^(١) .
(و) الأمومة - واعتقد هؤلاء بأُمومة مقدسة للآلهة هي أصل الوجود والعالم . ويتبع الأمومة مدرك الأثونة المتمثل في «عذارى النور» اللواتي يَهْبِطْنَ (إلى الأرض لِيشِرْنَ الشهوة والكفاح بين الملائكة (أو الآلهة الثانويين) الذين يدبرون الأرض (يتولّون أعمالها) : من حياة وحركة ونمو وموت الخ) .

(ز) الانسان الاول - وللعرفانيين اعتقاد وثني خرافي في خلق العالم ووجود الانسان الأول (آدم الترابي أبو أجساد البشر وحواء الجميلة) . والانسان الاول مخلوق كامل قديم جداً . أما آدم الذي تذكره الروايات الدينية فهو الصورة الاخيرة المكررة لذلك الانسان الأول .

وفي المذاهب العرفانية عناصر وخصائص مختلفة كالصوت الذي يحدث في خارج الانسان مرة وفي داخل الانسان مرة أخرى (أي صوت الله ، لأن الانسان يجب أن يبحث عن الله في داخله لا في خارجه) ، وكالاعتقاد بأن النفس على هذه الأرض في «غربة» عن مقرها الأول في الملأ الاعلى ، وأن هذه النفس تتوق دائماً الى الرجوع الى مكانها الاصلي . والعرفانيون يسوقون آراءهم وأقوالهم في ألفاظ مجازية وأسلوب رمزي .

وخلاصة القول في العرفانيين أو الغنوصيين أنهم طبقة من المفكرين هالمهم ماكان في زمنهم من الاضطراب السياسي والمنازعات الدينية والاجتماعية ، ثم التبس عليهم وجه الحق وجُبنوا عن الفصل في الامور فَرَضُوا بالأحوال

(١) زعيم الكواكب ، أي الله .

السائدة ثم لفتقوا مذاهب دينية واجتماعية وفلسفية جمعوا مقوماتها من العقائد المصرية والكنعانية والحلانية ومن الديانات اليهودية والثنية والنصرانية ومن المذاهب الفيتاغورية والرواقية والاسكندرانية .

نهر من العرفانيين

أول العرفانيين بعد ظهور النصرانية سمعان السامري الساحر . ويحسن أن نذكر أن السامري هذا لم يكن نصرانياً ، وإن كان آباء الكنيسة يعدونه أول المنشقين ورأس الهرطقة (الخارجين على الايمان المسيحي الجامع) . كان سمعان هذا من السامرة ، والسامرة أرض ظلت مدة طويلة ميداناً للمقاومة اليهودية في وجه النصرانية . دعا سمعان الى نفسه فرعم أنه الله (أو ابن الله ، أو الروح الالهية) وألذر الناس بأنهم هالكون (سهلكون) لِمَا هم عليه من الشر والخور . ثم قال لهم : ولكني أريد أن أخلصكم . وستروني عما قريب راجعاً (اليكم ومزوداً) بقوة من السماء . فطوبى للذين يعبدوني الآن ! غير أنني سألقي على الآخرين جميعاً ناراً دائمة الاشتعال ، سواء منهم أولئك الذين يسكنون في المدائن وأولئك الذين يسكنون في القرى . وإن الذين لا يدركون (الآن) ما أعيد لهم من العقاب لن ينفعهم الندم والحزن (يومئذ) . وأنا سأحفظ الذين (سمعوني) وآمنوا بي خالدين الى الابد . ومن أتباع المانوية أغسطينوس الذي عُرف فيما بعد باسم القديس أغسطينوس ، ولد عام ٣٥٤ م في بلدة تاغاست (قرب الحدود الشرقية للجبال اليوم) من أب وثني وأم نصرانية متحمسة تدعى مونيكاً . وقد وضعته أمه في مدرسة تابعة للكنيسة الكاثوليكية فعرف من المدرسة ومن أمه شيئاً عن النصرانية .

انتقل أغسطينوس ، عام ٣٧٠ م ، الى قرطاجة (شمال مدينة تونس اليوم) حيث درس البلاغة وعاش عشر سنوات مع امرأة استولدها صبياً سمّاه أديوداتوس .

وفي عام ٣٨٣ م ذهب أغسطينوس الى رومية حيث تخلى عن المانوية . وبعد قليل انتقل الى ميلانو وصحب فيها القديس أمبروسيوس الذي كان أسقفاً عليها (٣٧٤ - ٣٩٧ م) .

وفي عام ٣٨٨ م ، أراد أغسطينوس أن يعود الى افريقية ولكن أمته توفيت قبل أن يغادر شاطيء إيطاليا ، ثم إنه وصل الى افريقية في العام نفسه مع ابنه الذي توفي في العام التالي . وعاش أغسطينوس بعد ذلك مترهباً مدة من الزمن ثم سيم أسقفاً على إيبو (قرب بونة ، عنابة) عند الحدود الجزائرية التونسية اليوم) .

وفي أيار من عام ٤٢٩ جازت قبائل الفندال البحر من إسبانية الى افريقية (المقاطعة الخاضعة لسلطة الرومان في شمالي افريقية) فاستولوا على عدد من مدنها وحاصروا عدداً آخر منها إيبو . ولقد حرض أغسطينوس مواطنيه على المقاومة وإطالة الحصار ما أمكن ؛ ولا غرو فان أغسطينوس كان كاثوليكيّاً كالرومان بينما الفندال كانوا أريوسيين^(١) . وفي أثناء الحصار ، عام ٤٣٠ م ، توفي أغسطينوس .

كان للقديس أغسطينوس كتب كثيرة أشهرها وأكبرها قيمة « مدينة الله » و « الاعترافات » .

ألف أغسطينوس كتابه « مدينة الله » بين ٤١٣ و ٤٢٦ م . وذكر فيه موقفه من الفلسفة اليونانية ثم عرض للنزاع بين النصرانية والوثنية في نطاق التمثيل بين مدينة المادة (المدينة الارضية ، الدولة ، كما هي مألوفة في الارض) وبين مدينة الله (المثل السعيدة) .

في هذا الكتاب يردّ أغسطينوس على الوثنيين الذين قالوا : لقد هاجم البرابرة رومية وخربوها وحكموها لأن أهلها اعتنقوا النصرانية وهي دين غريب لم يستطع إلهه أن يدافع عنها ؛ فقال أغسطينوس إن رومية تعرضت

(١) راجع ، فوق ، ص ١٥٢ .

يوم كانت لا تزال وثنية لكوارث كثيرة ، فلماذا لم يدافع آتتها الوثنيون يومذاك عنها .

وأما كتاب « الاعترافات » (٣٩٨ م) فقد بسط فيه أغسطينوس عدداً من جوانب حياته ثم تكلم فيه على صلة الانسان بالله (يقصِدُ أغسطينوس صلته هو بالله) وعلى اعتناقه النصرانية .

نعرف من هذا الكتاب أن أغسطينوس مَرَضَ مرضاً شديداً فكشُرَت الشكوك في نفسه حتى قاده ذلك الى أن يتخيل الله كائناً مادياً ، كما ظن أن الرجوع الى المانوية يمكن أن يذهبَ بشكوكه . إن المانوية تقول بأصلين : تقول بآله للخير وآله للشر ، والشر يأتي الى الارض حينما يكون آله الشر مسيطراً على خصمه إله الخير ، والعكس بالعكس . والا فكيف يستطيع أغسطينوس أن يؤمن بأن الله الواحد - وهو آله للمحبة والخير - يخلق الشر ؟ وحلّ أغسطينوس هذه المشكلة - في رأيه - بأن قال إن الله لا يَفْعَلُ الاّ خيراً ، وكلّ الخير منه . ومن خير الله أن الله جعل الانسان مخيراً في أعماله ثم ألهمه عمل الخيرات . ولكنّ الانسان غير معصوم في أحكامه (لأنّه انسان) ، من أجل ذلك لا يستطيع الانسان أن يختار دائماً أسى الخيرات . وهكذا نجد أعمال الانسان على درجات مختلفة من الخير . فما كان منها خيراً أعظم سمّيناه خيراً ، وما كان منها خيراً أدنى سمّيناه شراً . فليس معنى الشرّ إذن أن يختار الانسان (وأن يَفْعَلَ) عملاً هو شرّ ذاتي في نفسه ، ولكنّ الشرّ أن يختار الانسان خيراً قليلاً جهلاً منه بالخير الكثير الذي يراه ولا يستطيع تمييزه من الخير القليل !

وأفضل المعرفة عند أغسطينوس أن يعرف الانسان الله وأن يعرف نفسه هو . أما الله فهو مصدر الحقيقة المطلقة ، والحقيقة التي لا تبدل . والله هو الوَحْدَةُ الكاملة الشاملة للوجود كلّهُ ، هو الوَحْدَةُ المطلقة والوجود الأمثل والخير الاسمي والجمال الاسمي والحكمة البالغة والسعادة القصوى والعدل الأتمّ . وجميع المخلوقات تنوق الى الله ثم تقترب منه في سبع مقامات بالترقي

في القوة النباتية فالقوة البهيمية فالقوة الناطقة (العاقلة ، الانسانية) ثم في الفضيلة وتركية النفس فالاستسلام لله فالثبات في الخير فالتمتع بروية الله . وروية الله هذه لا تكون في الدنيا بل في الآخرة . ومع أننا في هذه الدنيا في قلق روحي ، ولن تستقر قلوبنا حتى نستقر نحن في الله ، فان الانسان لا يصل الى الله .

والموت موتان : موت البدن إذا فارقت النفس ؛ وموت النفس حينما يتخلى الله عنها (وليس من الضروري أن تكون قد فارقت البدن) . وموت النفس أعظم الموتين ولكنه لا يصيب إلا الاشرار .

والانسان عند أغسطينوس عالم صغير .
ويزعمُ أغسطينوسُ أن أفلاطون عرّف من التوراة أن الله لا يتبدّل ولا يتغير ، ثم افترض أن يكون أحد ما قد فسّر لأفلاطون عدد التوراة ٣ : ١٤ من سفر الخروج من اللسان العبراني الى اللسان الاغريقي . ويزعم أيضاً أن أفلاطون قد عرف التثليث أو أنه قال : لا يمنع مانع من أن يكون قد عرفه !
ومن أشهر العرفانيين وأوثقهم صلة بموضوعنا مرقيون (ت ١٦٠ م)
القاتل بأن الاب (الإله الأكبر) أرسل عيسى ليحيي اليهود . ففي عام ٢٩ م ظهر عيسى بين الناس فجأة انساناً فتياً فبشر ياله المحبة بينما كان اليهود يقولون إن الله هو إله القسوة والانتقام . وقال مرقيون ان النفس تَخْلُدُ والجسد يبلى .

وذكر الشهرستاني (٢ : ٨٩) أن مرقيون رأى أن النور والظلمة متضادان لا يمتزجان فأثبت معهما أصلاً ثالثاً سمّاه المعدّل ، هو دون النور في الرتبة وفوق الظلمة ، وبوساطته يجتمع النور بالظلمة لظهور هذا العالم . غير أن المعدّل طاب له البقاء في هذا العالم مطمئناً الى اللذات الحسنة ، فبعث النور الى العالم الممتزج روحاً مسيحية ، وهو روح الله وابنه ، تخلياً على المعدّل السليم الواقع في شبكة الظلام الرجم حتى يخلصه من حبال الشيطان .
ومن هؤلاء ابن ديسان (نحو ١٥٤ - ٢٢٢ م) ، وكان منجماً سريانياً

زعم أن العالم يبقى ستة آلاف عام . ومن رأيه أن النور يفعل الخير قصداً واختياراً وأن الظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً . والنور حيّ عالم قاصر حسّاس درّاك ، ومنه تكون الحياة والحركة ؛ ثم ان سمعه وبصره وسائر حواسّه شيء واحد ، فسمعه هو بصره ، وبصره هو حواسّه . وإنما قيل سميع بصير لاختلاف التركيب لا لأنهما في نفسيهما شيان مختلفان (الشهرستاني ٢ : ٨٨) .

ومن هؤلاء أيضاً ماني الزنديقي (٢١٦ - ٢٧٦ م) ، وهو فارسي النسب سُرياني اللغة ، زعم أنه الفارقليط (النبي الذي بَشَّرَ به المسيح) . وقد أعلن ماني دعوته في طيسفون (المدائن) يوم تتويج سابور الاول ابن أردشير فيها (٢٠ - ٣ - ٢٤٢ م) . ومات ماني قتلاً ، قتله بهرام بن هرمز في مدينة جنديسابور بتحريض من الكهنة المجوس .

مزج ماني المجوسية بالنصرانية وأخذ من مرقيون وابن ديصان وتقبل المذاهب الفلسفية والدينية فعدّ هرمس وزرادشت وأفلاطون وبوذا وعيسى في الانبياء ، ولكن لم يعدّ فيهم موسى . وقال ماني ان العالم مصنوع مركّب من أصلين قديمين (النور والظلمة) ، ولأنهما لم يزالا ولن يزالا . وهما سميعان بصيران متباينان في الجوهر متقابلان في الحيز (المكان) . وقد فرض ماني على أتباعه العشرة في الأموال . وكذلك أمرهم بترك عبادة الاوثان والكذب والقتل والسرقه والزنا والبخل والسحر ، ثم نهاهم عن أن يؤذّي أحدُهم ذا روح .

ومن أتباع ماني والزائدين في التطرّف عليه مزدك بن بامداد الذي ولد في نيسابور ودعا الى الخُرْمِيَّة (الفرح واللذة) .

رأى مزدك أن العصر مضطرب واستبداد النبلاء بالعامّة شديد وأن الناس في نزاع لا ينتهي وأن الدول في قتال لا ينقطع ، فكانت دعوته تدور على النهي عن المخالفة والمباغضة والقتل . ثم رأى مزدك أن الخلاف والقتال يقعان في الأكثر بسبب الاموال والنساء ، فأحلّ النساء وأباح الاموال . وتقبل

قباذ الاولُ دعوةَ مزدك فخاف الكهنة والنبلاء على سلطتهم فخلعوا قباذ ،
عام ٤٩٧ م ، ونصبوا مكانه اخاه جماسب . غير أن قباذ استطاع أن ينجو
من سجنه وأن يعود الى العرش في العام نفسه . ثم إن قباذ قتل مزدك فيما
بعد ، عام ٥٢٨ م .

للتوسع والمطالعة

كتاب الفهرست لابن النديم (فلوغل) ص ٣١٨ — ٣٤٥ .
كتاب الملل والنحل للشهرستاني

- Enc. Br., 11th. ed., XII 152-159.
- Enc. R. & Eth., VI 231-241.
- The Gnostic Religion, by Hans Jonas, 2ed. ed. Boston 1963.
- Gnosticism and Early Christianity, by R.M. Grant, New York 1959.
- Gnosis als Weltreligion, von Gilles Quispel, Zurich 1951.
- Gnostiques et Gnosticisme, par É. de Faye, 2ème. éd., Paris 1925.

انتقال الفلسفة من الغرب إلى الشرق

انتقلت الفلسفة من الغرب إلى الشرق بعاملين أساسيين :
 (أ) - لما بُنيت الإسكندرية بُنيت مدينة تَرَفٍ وثقافةٍ فازدهرت ،
 فانتقل إليها الناسُ وازدحمت بالعلماء والمفكرين .
 (ب) - لما اتخذ قسطنطين الأول (٢٧٤ - ٣٠٦ م) النصرانية ديناً
 رسمياً لليونان بدأ اضطهادُ المفكرين . ثم جاء يوستينانوس الأول واضع
 الشرائع والقوانين المشهور فأغلق مدارس الفلسفة في أثينة (سنة ٥٢٩ م)
 مرة واحدة
 وهكذا كانت الفلسفة منذ بناء الإسكندرية تسير مُشرقةً حتى أُغْلِقَتْ
 مدارسها في اليونان فانتقلت إلى الشرق جملةً .

١ - الإسكندر بمصر

نشأ في الإسكندرية مذاهب فلسفية كثيرة : الفيثاغورية المتأخرة والافلاطونية
 المُهَوَّدة ، والافلاطونية المتأخرة المعروفة بالمذهب الاسكندراني على الحصر .
 كل هذه المذاهب وسواها ، مما نشأ في الإسكندرية ، غلب عليها الاصطباغ
 بالدين ووضعُ العقائد الدينية الشرقية في تعابير من الفلسفة اليونانية قدر الامكان .
 واشتهرت الإسكندرية بأكثر فنون الفلسفة ، فالاسكندرانيون (القفطي
 ٧١) هم الذين رتبوا بالإسكندرية دار العلم ومجالس الدرس الطبي . فمن الاطباء
 الاسكندرانيين المشهورين انقلاؤس واصطفن وجاسيوس ومارينوس وفوليس
 ماغنس .

وكذلك اشتهرت الإسكندرية بالرياضيات والفلك ، فإن اقليمن وميطن

اجتمعوا في الاسكندرية واشتركوا في رصد النجوم . وحسبك ان تعرف من الفلكيين الاسكندرانيين بطليموس القلوذي (بطولوميوس كلوديوس) صاحب المجسطي اشهر كتب الفلك في العصور الاولى ، ثم اقليدس صاحب كتاب الهندسة المشهور . ثم هنالك ابولونيوس النجار ، وهو رياضي قديم من اهل الاسكندرية قبل اقليدس ، وله كتاب المخروطات . وهنالك ايضاً رياضيون آخرون كانت نشأتهم وشهرتهم في الاسكندرية .

٢ - انطاكية بالشام

اشتهر في انطاكية مذهب لاهوتي (فقهي مسيحي) ، كان من اشهر رجاله ديودوروس اسقف طرسوس (ت ٣٩٤ م) ، ثم تلميذه يوحنا المشهور بقم الذهب أسقف القسطنطينية (ت ٤٠٧ م) .

وكان للانطاكيين فضل على الفلسفة اليونانية ، فان اول ناقل لكتب الفلسفة اليونانية من السريان نعرفه باسمه كان يروبوس Probos وهو قسيس وطبيب عاش في انطاكية في النصف الاول من القرن الخامس للميلاد ، وكان عمله الاول مقصوراً على شرح كتب ارسطو المنطقية وكتاب ايساغوجي لفرغوريوس . وظل التعليم الفلسفي في الاسكندرية حتى جاء عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١ هـ = ٧٢٠ م) فنقله الى انطاكية .

تنازع المذاهب المسيحية

منذ مطلع القرن الاول للميلاد بدا النزاع حول المسيح نفسه : أله هو أم انسان ؟ وهل هو الذي صُلب أم كان غيره المصلوب . ثم ما مقامُ مريم : أمي والدة المسيح الذي هو الله ، تعالى الله ، أم والدة عيسى الذي هو الانسان ؟ قال بعض النصاري إن المسيح كان إنساناً بسيطاً كسائر الناس . وقال غيرهم إنه ولد من لا شيء ، كما قال آخرون إنه ولد من يوسف النجار . وقال آخرون إن كلمة الله حلت في المسيح كما تحل عادة في كل انسان . وأنكر ساويرس ، سنة ١٧٤ م ، صحة التوراة ؛ وأنكر قيام المسيح من

بين الموتى لأنه لم يمّت . ثم قال أيضاً إن الانجيل قد تغيّر وتبدّل .
وفي أواخر القرن الثاني للميلاد بدأ القول بالتثليث وبأن الاقانيم الثلاثة
واحد بالعدد .

المذاهب المسيحية قبل الاسلام

لما جاء الاسلام كان في المشرق أربعة مذاهب نصرانية سائدة مشهورة :
من اصحاب هذه المذاهب آريوس الاسكندري (نحو ٢٥٦ - ٣٣٦ م)
الذي أعلن ، عام ٣١٠ م ، أن المسيح ليس إلهاً ولكنه مخلوق من لا شيء ،
وهو كسائر الناس . وقد انتشر رأي آريوس حتى عمّ ولم تسلم منه الارومية .
ومنهم نسطور (نحو ٣٨٠ - ٤٣٠ م) الذي ولد في مرعش شمالي
سورية ثم أصبح بطريركياً على القسطنطينية (٤٢٨ م) . أعلن نسطور أن
في المسيح شخصين : إلهاً وانساناً ، وأن مريم هي والدة الانسان لا والدة
الاله ، لأن الله لا يمكن أن يولد من انسان . ولذلك حرّمه مجمع أفسوس
المسكوني (٤٣١ م) .

ومن أتباع نسطور أنثيوس أوطاخي ، وكان يقول إن المسيح أقنوم
واحد فيه طبيعة واحدة ، ولكن ليست مثل طبيعة الناس . وإن المسيح تألّم
وصُلب ومات وقبر .

ومنهم يعقوب البردعي (ت ٥٧٨ م) الملقّب بزلزل لأنه زلزل الايمانَ
الكاثوليكي في بلدان آسية . وقد كان مداراً اعتقاده على أن جسد المسيح غير
قابل للألام ، وأن ما ذاقه من الآلام في الصلب كان خيالياً لا حقيقة له .

ومن هؤلاء أيضاً مرجيوس بَحيرا المتوفى نحو عام ٦١٨ م ، قبل
الهجرة بأربع سنوات . وكان بحيرا هذا راهباً نسطورياً في نجران التي هي
قرب دمشق ، وكان يقول إن المسيح لم يصلب ولم يمّت بل شُبّه به .

ثم لما تولى هِرَقْلُ عرش القسطنطينية ، عام ٦١٠ م (١٢ قبل الهجرة) ،

وجد أن هذه المذاهب المتنازعة كادت تُؤدي بالامبراطورية فظنّ أن باستطاعته ان يجمعَ هذه المذاهبَ المتنافرةَ ويردّها كلها مذهباً واحداً اذا هو أَرْضَى اصحابها بأخذه شيئاً من كل مذهب . ولكنّ عمل هرقل زاد الطينَ بِلّة ، فقد تمسك اصحاب كل مذهب بمذهبهم ، ثمّ نشأ مذهب جديد هو المذهب الملكيّ ، أي المذهبُ الرسميّ للامبراطور والدولة : مذهبُ الروم الكاثوليك .

٣ - الرها ونصيبين وغيرهما

كان للسريان النساطرة في ما بين النهرين (العراق) نحو خمسين مدرسة تعلّم اللاهوت والثقافة اليونانية باللغة السريانية . فلما جاء ملك الروم زينون ، سنة ٤٧٤ م ، أغلقها كلها اذ اتهم أهلها بتطرفهم في آرائهم . فانتهز الفرس الساسانيون ، وهم أعداء للروم ، هذه الفرصة واستمالوا اليهم نساطرة الرها ، لأسباب سياسية بحث ، وأعادوا لهم فتح مدرسة نصيبين . وكان هؤلاء النساطرة السريان يهتمون بتعليم اللاهوت في الدرجة الاولى وبتعليم شيء من الطب والمنطق ومن فلسفة أرسطو . وقد نقلوا أيضاً عدداً من كتب فيثاغوراس وأفلاطون وأرسطو . وكذلك كان لليعاقة مدارسهم في رأس عين وقنسرين على الفرات ، وقد اشتغلوا بالنقل أيضاً .

٤ - حرّان

كان أهل مدينة حرّان القرية من الرها من السريان الصابئة الذين يعملون النجوم ، وكان اهتمامهم بالرياضيات والفلك والطب مما أدخلوه خاصة عن أسلافهم الكلدانيين .

٥ - جندیسابور

جندیسابور مدينة في خوزستان (الاهواز -جنوبيّ غربيّ فارس) بناها سابور الاول واسكن فيها اسرى من اليونانيين . ثمّ جاء يوستينانوس

ملك الروم. فاضطهد الفلاسفة الذين تمسكوا بالمذهب الاسكندراني واخرجهم من امبراطوريته فذهبوا إلى فارس ، فاستقبلهم كيسرى أنوشيروان وبني لهم مارستاناً (مدرسة طبية) ليستفيد منهم وليُغَيِّظَ بهم عدوه يوستينيانوس. وقد بلغت جنديسابور في الطب شهرة عظيمة وأمها الاساتذة من كل صوب ، ولكنهم كانوا يعلّمون العلم اليوناني خاصة باللغة السُريانية ، وأحياناً بالفهلوية ، اي الفارسية القديمة. واستمرت مدرسة جنديسابور (او مارستانها على الاصح) مزدهرة الى ايام العباسيين .

ثقافة العرب في الجاهلية

شبه جزيرة العرب واسعة جداً ، والحياة فيها على نحوين : بدو وحضارة . ثم إن العرب انقسموا في حياتهم العصبية فرقتين عظيمين : عرب الجنوب أو اليمن وعرب الشمال أو مضر . ولا ريب في أن عرب الجنوب كانوا أوسع حضارة من الناحية المادية على الأقل ، ونحن اليوم نعرف من تاريخهم السياسي والاجتماعي أكثر مما نعرف من تاريخ عرب الشمال في اتساع نطاق الحياة وفي امتداد الزمن ، فان النقوش الجنوبية (اليمنية) التي أزاح المستكشفون عنها التراب قد مكنتنا على قلتها من أن نعرف جوانب كثيرة من وجوه الحياة اليمنية . غير أن ملوك حمير لم تكن معنية بأرصاد الكواكب ولا باختبار حركاتها ولا بإثارة شيء من علوم الفلسفة (صاعد ٤٢) .

أما عرب الشمال فلم يتركوا لنا شيئاً مكتوباً في بدوهم ولا حضريهم . وإذا كان ثمة شيء من ذلك فهو جمل يسيرة لا تفيدنا في استجلاء حقيقة أمرهم . ثم انه لم يبلغنا عن أحد من ملوك العرب الشماليين في الجاهلية أنه اعتنى بشيء من علوم الفلك والفلسفة (راجع صاعد ٤٢) .

ومصادر معرفتنا بالجاهلية ثلاثة :

أ - القرآن الكريم في الدرجة الاولى .

ب - الشعر الجاهلي .

ج - مصادر الادب والتاريخ مما ألّفه العرب في العصر العباسي خاصة ، أو مما ألّف في أزمنة أكثر تأخراً وكان مبنياً على مصادر لم تصل إلينا .

أديان العرب

البدو من عرب الشمال أكثر عدداً من الحضرة وأعظم أثراً في تاريخ العرب السياسي واللغوي والأدبي ، وهم أهل فِطْرَة سليمة . والدين في الجاهلية كان أيضاً دينَ فِطْرَة : إيماناً بالله وعملاً للخير من غير نظام معين للعبادة ، مع شيء من خوف الله والثقة به ، قال أفنون التغلبيّ وهو شاعر جاهلي قديم :

لَعَمْرُكَ ما يدري امرؤ كيف يتقي إذا هو لم يجعل له الله واقياً !
ويبدو أن إيمان الجاهليين بالله كان وطيداً ، قال عبيد بن الأبرص في معلقته :

من يسأل الناسَ يحرموه ، وسائلُ الله لا يخبُ .
والاستشهاد على مقام الله في نفوس الجاهليين وعلى أسمائه وصفاته وأفعاله بما يطول ، وكيفينا من ذلك كله قول لبّيد في معلقته :
فاقنع بما قسم المليك ، فأنما قسم الخلاق بيننا عكلاً منها .
من أجل ذلك لا ترائنا نستغرب وجود نقر في الجاهلية كانوا يعرفون بالحنفاء . كان هؤلاء نقرأ من الوَرعين الذين سلكوا مسلكاً دينياً عاقلاً ومسلماً أخلاقياً جَميداً ودَعَوْاً مَنْ حوّلهم الى هَجْر الأوثان وترك مساوئ الجاهلية من الخمر والميسير والتأر ووَاد الأولاد .

وتسرّب الى العرب أشياء من الأديان الغريبة ، وكان أبرزها عندهم - على قلة أثرها كلها في حياتهم الاجتماعية - الوثنية . تغلب عمرو بن لُحَيّ على جرهم ونفاهم عن بلاد مكة وتولى حِجَابَةَ البيت (الكعبة) بعدهم . ثم إنه مَرَضَ فذهب الى البلقاء من ارض الشام واستحم في حَمّة (نبع دافئ) هنالك فَبَرَأ . وقد وجد اهل البلقاء يعبدون الأصنام فسألهم عنها فقالوا : نستقي بها المطرَ ونتنصر بها على العدو . فحمل عمرو اصناماً وجاء بها الى مكة ونصبها حول الكعبة .

وعبد العرب الأصنام والأوثان بعد ذلك ، ولكن لا على أنها الله بل

على انها «شفعاء» إلى الله ، فقد حكى عنهم القرآن الكريم : في سورة الزمر (٣٩ : ٣) : «والذين اتخذوا من دونه أولياء ؛ ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » . ولقد حجّ العرب إلى هذه الاصنام وذبحوا لها الذبائح واقسموا أيمانهم بين يديها وتسمّوا بأسمائها نحو عبد العزى ، عبد يغوث ، عبد ودّ ، عبد مناة ، وتيمّ مناة ، عبد اللات ، وتيم اللات ، وزيد اللات . وكان العرب يعتقدون أن هذه الاصنام أدنى مرتبة من الله حتّى ، قال اوس بن حجر :

وباللات والعزى ومن دان دينها وبالله ؛ إن الله منهن اكبر !

على أن وثنية العرب كانت سطحية جدّاً لم تظهر كثيراً في اشعارهم ولا جاءت بها رواياتهم ولا خلقت لهم نظماً عقلية او اجتماعية ؛ أضف إلى ذلك قلة مبالاتهم بها أحياناً كالذي كان يصنع صنماً من تمر ثم إذا جاع أكله . ويدلّك على مثل هذا قول رجل من كنانة في صنم لهم اسمه «سعد» :
أتينا إلى سعد ليجمع بيننا فشتتنا سعد ، فلا نحن من سعد .
وهل سعد إلا صخرة بتنوفة من الأرض لا يدعى لغى ولا رُشد .
وابلغ من هذا في قلة المبالاة قول غاوي بن عبد العزى وقد رأى ثعلبين اثنين (او ثعلباناً واحداً) يبولان على صنم فقال :

أربّ يبول الثعلبان برأسه ! لقد ذلّ من بالت عليه الثعالب .

أما الجامع الروحي الذي كان يجمع بين أفراد الأسرة ويجمع أيضاً بين أفراد القبيلة فكان البير . ولقد قام البرّ للجاهلي في البدو والحضر مقام الدين والرابطة الاجتماعية والاخلاق الشخصية معاً ، يدلّنا على ذلك قول النابغة في حديث الرجل والحية :

فلما وقاها الله ضربة فأسه ، وللبير عين لا تغمض ناظره ؛
أو قول عمرو بن كلثوم في قتال أقاربه بني بكر : «نجذ رؤوسهم من غير بر» .

وقد جاء مدرك البرّ واضحاً في قول طرفة بن العبد يتألم من سوء

معاملة عمه له ثم لا يستطيع أن يأخذ بحقه من عمه كرهاً ، فقال :
 فلو كان مولاي امرأةً هو غيره لقرّج كربي أو لأنظرني غدي .
 ولكن مولاي امرؤ هو خاتمي على الشكر والتسأل أو أنا مُفتد .
 وظلم ذوي القربى أشدّ مضاضةً على النفس من وقع الحسام المهند .
 أما أجمعُ تعريف للبرّ وأوفاه ففي سورة البقرة (٢ : ١٧٩) : « ليس
 البرّ أن تؤكّلوا وجوهكم قبلَ المشرقِ والمغرب ، ولكن البرّ من آمن
 بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبیین ، وآتى المالَ على حُبّه
 ذوي القربى والیتامى والمساكين والسائلین وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى
 الزكاة والموفون بعهديهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين
 البأس . أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » .
 وأنكر الجاهليون بَعَثَ الرُّسُلِ ، وخصوصاً حينما رأوهم بشرأ مثلهم .
 على أنهم ربّما قبّلوا أن يُرْسِلَ اللهُ رسولاً من الملائكة يخالف البشر في
 طراز معيشتهم ، فلقد حكى الله تعالى في القرآن الكريم اعتراض العرب
 على رسالة محمد صلى الله عليه وسلّم فقال : في سورة الفرقان (٢٥ : ٧
 — ٨) « وقالوا : ما لهذا الرسول يأكلُ الطعام ويمشي في الأسواق !
 لولا أنزلَ معهُ ملكٌ فيكونَ معه نذيراً ، أو يُلْقَى إليه كُتُبٌ ، أو تكون
 له جنةٌ يأكل منها . وقال الظالمون : إن تتبعون إلّا رجلاً مسحوراً » .
 ومثل ذلك قول الله في سورة الإسراء (١٧ : ٩٤) : « وما منع الناس أن
 يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلّا أن قالوا : أبَعَثَ اللهُ بشراً رسولاً » وكذلك
 في سورة التغابن (٦٤ : ٦) : « ذلك بأنهم كانت تأتيهم رُسُلهم بالبينات ،
 فقالوا : أبَشَرٌ يَهْدُونَنَا ؟ فكفروا وتولّوا ... »

فالصلة إذنٌ بين السماء والأرض لم تكن مستغرّبة عند الجاهليين ، بل
 كان موضع الاستغراب أن يقومَ بها رجلٌ منهم يحيا حياتهم ويعمل بينهم .
 إلّا أنهم لم يستغربوها من الكُهان الذين اعتزلوا البيئة الاجتماعية وعاشوا
 عيشةً مَحْوَطة بالأسرار والألغاز والزهد الظاهر ، وتكلّموا السجع المتكلف .

كان العرب طبيعيين وجبريين

الطبيعيون ، كما يقول الغزالي (المنقذ ٢٣ - ٢٤) ، هم الذين يُقِرّون بخالقٍ حكيم ولكن يَرَوْنَ أن النفس تابعةٌ للبدن وأنها تنعدم بانعدامه فوجدوا الآخرة لأن المعلوم لا يعود وأنكروا القيامة والحساب والجنة والنار . ولقد ورد ذكر هذا الاعتقاد عند الجاهليين في القرآن الكريم في سورة الجاثية (٤٥ : ٢٣) : « وقالوا : ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر » .

فالجاهلي كان ينظر إذن الى الحياة نظرةً طبيعيةً ماديةً مَحْضَةً . لقد كان يعتقد أن الحياة تقوم على تَجَمُّعِ الطبائع (او قل العناصر الطبيعية) وتركبها . اما الموت فيقوم على تحلل تلك الطبائع ، « فالطبع المحيي » هو الذي يجمع هذه الطبائع لِيَهْبَ الحياة ، و « الدهر المقي » هو الذي يَنْهَكُ القوة ويسلب الحياة ، قال تميم بن مقبل :

ان يَنْقُصَ « الدهر » مني مِرَّةً لِيَلِيَّ « فالدهر » ارَوُدُ بالاقوام ذو غِيَرٍ .
واعتقد الجاهليون أن الموت نهاية حياة الانسان ، وأن المقصود بالحياة انما هي هذه الحياة الدنيا . قال حاتم الطائي في تأكيد قيمة الحياة الدنيا وحدها يخاطب امرأته ماوية :

أماوي ، ما يُغْنِي الثراء عن الفسئ اذا حَشَرَجْتُ يوماً وضاق بها الصدر^(١) .
أماوي ، إن يُصْبِحَ صَدَايَ بَقْرَةَ من الارض لا ماءً لدي ولا خمر ،
تَرَيَّ أن ما أنفقتُ لميكُ ضرتي ؛ وأن يدي مما بَخِلْتُ به صِفراً !

وظهر الجبر عند العرب الجاهليين في اعتقادهم أن الموت حتم على كل حي في وقت معين لا متأخر عنه ولا متقدم . ويكفي أن نُشير هنا الى قول عمرو بن كلثوم في معلقته :

ولمّا سوف تُلدركنا المنايا مقدّرةً لنا ومقدّرينا .

(١) حشرجت النفس : ترددت في الصدر (عند مفارقة البدن) .

وظهر الجبر عندهم أيضاً في جميع ميادين الحياة فإن الانسان لا ينال في هذه الحياة ، ولا يصيبه فيها ، الا ما كان الله قد أراد له . ونقتصر هنا على المشهور من قول طرفة بن العبد في المعلقة ردّاً على من يلومه على كثرة ذهابه الى الوغى (الحرب) وعلى الانغماس في الملذّات ، مخافة التعرّض للموت ، وردّاً على الذي يلومه على أنه لم يجمع ثروة ولم يبني أسرة :

ألا أيتها اللاتمي أحضر الوغى وأن أشهد اللذات ، هل أنت مخلصي ؟
فان كنت لا تستطيع دفع منيبي ؛ فدعني أبادرها بما ملكت يدي !
ولو شاء ربّي كنت قيس بن خالد ، ولو شاء ربّي كنت عمرو بن مرقد :
فألفيت ذا مال كثير ، وعادني بنون كرام سادة لسود !
وهذا الموت الحتم على جميع البشر لا يفرق ، حينما يأتي ، بين أحد منهم ؛
قال زهير بن أبي سلمى في معلقته :

ومن هاب أسباب المنايا يتلنّهُ ، وإن يرق أسباب السماء بسلم .
رأيت المنايا خبط عشواء : من تُصيب تُميتهُ ، ومن نخطى يُعمر فيهرم !
واذا مات الانسان وفارقت روحه بدنه ، لم يبق للبدن قيمة ولا شعور
بمثل ما كان يناله في الحياة الدنيا (كالقطع والتعذيب) . قال الشنفرى :

فلا تقبروني ، إن قبري محرمٌ عليكم ؛ ولكن خاوري ، أم عامر^(١) .
إذا ماضى رأسي ، وفي الرأس أكثري ، وغودر عند الملتقى ثم سائري ؛
هنالك لا أرجو حياة تسرتني ، سجيس الليالي مُبَسَّلاً بالجرائر^(٢) !
وكان الغالب على جمهور الجاهليين أنهم يُنكرون البعث والنشور ولا يُصدقون بالمعاد فقال شاعرهم :

حياة ثم موت ثم نشر ، حديثُ خرافة ، يا أم عمرو .
ولما جاء الاسلام وبشّر بالبعث قال شدّاد بن الاسود يرثي قومه من

(١) أم عامر : الفصح . خاوري ، أم عامر : خالطي ، أيعها الفصح ، جسسي وكل من

الجسي .
(٢) سجيس الليالي ، دائماً . فبَسَّلاً بالجرائر : معاقباً على جرائمه (جرائمه) بالجيس .

قتلى معركة بدر (٥٢ = ٦٢٤ م) :

يُخْبِرُنَا الرَّسُولُ (١) بِأَنْ سَنَحْيَا ، وَكَيْفَ حَيَاةُ أَصْدَاءِ وَهَامِ
على ان بعض الجاهليين كانوا يؤمنون بالبعث والقيامة والحساب ، عدد
الشهرستاني منهم نَجْدَةُ صَالِحَةٍ (٣ : ٢٢٧ - ٢٣١) . وأشهر ما يستشهد به
هنا على ذلك قول زهير :

فَلَا تَكْتُمُنَّ اللَّهَ مَا فِي صَدُورِكُمْ لِيَخْفَى ، وَمَهْمَا يُكْتُمَ اللَّهُ يَعْلَمَ :
يُؤَخِّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيُدْخَرُ لِيُسْمَ الْحِسَابُ أَوْ يُعْجَلَ فَيُنْقَمَ .
« وَكَانَ بَعْضُ الْعَرَبِ (٢) إِذَا حَضَرَ الْمَوْتَ يَقُولُ لَوَكَّدِهِ : ادْفِنُوا مَعِيَ
رَاحَتِي حَتَّى أُحْشَرَ عَلَيْهَا ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا حَشَرْتُ عَلَى رِجْلِي . قَالَ خَزِيمَةُ
ابْنُ الْأَشِيمِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ - وَحَضَرَ الْمَوْتَ - يوصي ابنه سعداً :

يَا سَعْدُ ، إِمَّا أَهْلِكُنَّ فَإِنِّي أَوْصِيكَ - إِنْ أَخَا الْوَصَاةِ الْأَقْرَبُ -
لَا تَرْكُنْ أَبَاكَ يَغْيِرُ رَاجِلاً فِي الْحَشْرِ يُصْرَعُ لِلْيَدِينِ وَيُنْكَبُ .
وَاحْمِلْ أَبَاكَ عَلَى بَعِيرٍ صَالِحٍ وَ (تَقِي الْخَطِيئَةَ) إِنَّهُ هُوَ أَقْرَبُ .
وَلَعَلَّ لِي مِمَّا تَرَكْتُ مَطِيَّةً فِي الْحَشْرِ أَرْكَبُهَا إِذَا قِيلَ : ارْكَبُوا !

..... وَكَانُوا يَرْبِطُونَ النَّاقَةَ مَعْكُوسَةً الرَّأْسَ إِلَى مَوْخَرِهَا مِمَّا يَلِي ظَهْرَهَا
أَوْ مِمَّا يَلِي كَتِفَيْهَا وَبَطْنَهَا وَيَأْخُذُونَ وَكِيَّةَ (بَرْدَعَةٍ ، سَرَجًا) فَيَشْدُونَ
وَسَطَهَا وَيَقْلِدُونَ بِهَا عُنُقَ النَّاقَةِ وَيَتْرَكُونَهَا كَذَلِكَ حَتَّى تَمُوتَ عِنْدَ الْقَبْرِ ...
وَلَعَلَّ الْحَجَّ هُوَ الْعِبَادَةُ الْوَحِيدَةُ الَّتِي وَصَلَتْ إِلَيْنَا تَفَاصِيلُهَا مِنَ الْجَاهِلِيَّةِ .
الْحَجَّ مَوْسَمٌ ذُو غَايَةٍ مَزْدُوجَةٍ : عِبَادَةٌ لِلَّهِ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ . وَيَبْدُو أَنَّ

(١) أَكْثَرُ الْمَرَاجِعِ تَرَوِي الْبَيْتَ بِهَذَا الْبَلْفِظِ : يُخْبِرُنَا الرَّسُولُ ... ، وَالْمَعْنَى لَا يَسْتَقِيمُ بِلَفْظِ لِأَنَّ
الشاعر مشرك . وَلَوْ كَانَ الشاعر يؤمن بِأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ لَمَّا رَدَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْبَيْتِ
وَالنَّفْثِ . وَالْأَسُوبُ أَنْ يَرَوِي الْبَيْتَ بِهَذَا الْبَلْفِظِ : يُخْبِرُنَا ابْنُ كَبْشَةَ « كَمَا يَرَوِي أَحْيَانًا » وَكَبْشَةُ
كُنْيَةُ وَهَبِ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ جَدِّ الرَّسُولِ لَأُمِّهِ ، وَكُنْيَةُ زَوْجِ حَلِيمَةَ السُّعْلِيَّةِ مَرْضِعَةِ الرَّسُولِ . وَكَانَ
الْمُشْرِكُونَ يَقُولُونَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْنَ أَبِي كَبْشَةَ (الْقَامُوسُ ٢ : ٢٨٥) .

الجاهليين كانوا يَحْجُّونَ في مواسم متعدّدة الى أماكن مختلفة ، وأن الحجّ الاكبر كان الى الكعبة في مكّة في شهر ذي الحِجّة ، آخرِ شهور السنة القمرية . ويبدو أيضاً أن المواسم الصغرى كانت خاصة بقبيلة قبيلة من عرب الجاهلية ، وان الموسم بإطلاق ، وهو الحجّ الاكبر ، كان للعرب كلّهم الى مكّة في ذي الحِجّة .

في أواخر السنة التاسعة للهجرة (ربيع ٦٣١ م) كان معظم العرب قد دخلوا في الاسلام طوعاً أو بعد حرب و قتال . ثم بقيّ جماعات قليلة في عنادها على الشِرْك ، فنزلت سورة التوبة أو براءة ، وهي السورة التاسعة من القرآن الكريم ، لإنذار المشركين يوم الحجّ الاكبر ، حينما يجتمع الناس كلّهم في مكّة ، بأنهم اذا لم يدخلوا في الاسلام طوعاً قوتلوا حتى يسلموا أو يبيدوا ، وإنه لا يقبل من العرب إلا الاسلام !

وكان من مناسك الحجّ الاكبر الطواف والوقوف بعرفة والإفاضة من عرفة والأضحية والرجم . وهذه كانت تتمّ في أيام قليلة . أما موسم الحجّ فكان ثلاثة اشهر أو أربعة ينصرف الحاجّون في اثنائها الى التشاور وعقد المحادثات والبحث عن الغرماء وإنشاد الشعر وإلقاء الخطب ، كما كان يلحق بالموسم سوق للبيع والشراء .

وفي أشهر الحجّ كان العرب لا يتقاتلون . وكانوا يسمّون تلك الاشهر الاشهر الحرم ، وهي ثلاثة أشهر متوالية : ذو القعدة وذو الحِجّة والمُحَرَّم ، ثم شهر مفرد هو رَجَبُ (الشهر السابع من السنة القمرية) ، وكان فيه عُمرّة أو حجّ شخصي هو في الحقيقة بمثابة زيارة . على أن الأشهر الحرم كانت ذات دلالة دينية حتى تكون وازعاً فعلاً ثم ذات غاية اجتماعية تهبّء للجاهليين فترة سلّم يرتاحون فيها من المعارك التي كانت متصلة . وبعد ذلك كله يعودون الى أعمال الحياة العادية من كسب وحرب .

الخرافات الفطرية

كان عرب الجاهلية بدواً على الفطرة ، من أجل ذلك وجدت الخرافات

الى تصديقهم طريقاً ممهّداً ، وكان منها ما دخل في نسيج حياتهم كاعتقادهم بشوّم الغُراب حتى سَمّوه غراب البَيْن (الفراق) لأنه ينذر بافراق الشمل والبعد عن الاهل والاصحاب والاحباب قال النابغة :

زعم البوارحُ أن رِحلتنا غداً ، وبذاك خبّرنا الغراب الاسود .
والبوارح جمع بارح وبروح وبريح وهو الطائر يمرّ من يمين الشخص الى يساره ، وكان ذلك دليل الشوّم عندهم . وضدّه السنيح والسائح . ونحن نرى ذلك كثيراً في الشعر الجاهلي ، وخصوصاً في مواقف الحب والهوى . غير أن هذا الاعتقاد السائد لم يمنع نفراً من الجاهليين أن يتهمّكوا على من يقول به . قال عَوْف بن عَطِيّة بن الحَرَج (المفضّليات ١٩٩) :

تَوَمَّ البلاد لحبّ اللّقاء ، ولا نتقي طائراً حيث طارا
سنيحاً ولا جارياً بارحاً ، على كل حال نلاقى اليّسارا

واعتقد العرب بالجن . وليس وجه الخرافة في الاعتقاد بالجنّ أنها كائنات نفسانية كما كان يراها اليونان ، أو كانت روحانية على ما جاء في القرآن ، بل وجه الخرافة في ذلك أن الجاهليين اعتقدوا أن الجن يساكنون الناس ويتزوجون في الإنس ، وأن نفراً من الجاهليين كانوا يتاجأ بين الجن والانس . ورأى البدو الجاهليون مدينة تدُمّرُ بآثارها الضخمة الرائعة قائمة في قلب

البادية فنسبوا بناءها الى الجن . وقد ذكر ذلك النابغة في معلقته فقال :
... إلّا سُلَيْمانَ إذ قال الآله له : قَسْمُ في البريّة فاحدُ دُها عن الفَنَد ،
وخَيْسِ الجنّ ، انّي قد أذِنْتُ لهم يَبْنُونَ تَدْمُرُ بالصَّفْحِ والعَمَدِ (١)
وكذلك كان لهم تصديق بالغيلان . والغول يطلق على الذكر والانثى ، ويسمّى أيضاً السُعلاء أو السِعلاة ، وهو حيوان غريب يقول الانسان ، أي يهلكه . وصفة الغول أنه يتشكل أشكالاً مختلفة يترأى بها للانسان حتى يستدرجه . فاذا استطاع الغول أن يتألف ذلك الانسان عايشه : وربما قطعه

(١) احدهما : ردحا ، امنها . الفند : الخطأ والخلل « فساد العقل » . الصفاح : الحجارة المسطحة المد : الأعمدة .

عن الإنس جُملةً وربما أهلكه . قال كعب بن زهير عن صاحبه في القصيدة التي وفد بها على الرسول مستأمناً ثم قُبِلَ لِقائهما أسلم بين يديه :
فما تدوم على حالٍ تكون بها : كما تَكُونُ في أثوابها الغول .

ومن خرافات العرب القول بالهامة والصدى .
كان عرب الجاهلية أهلَ ثار : اذا قُتِلَ من قبيلةٍ قَتِيلٌ أخذ وليّه بثأره ، بقتل القاتل أو بقتل رجل آخر من قبيلة القاتل اذا لم يجد سبيلاً الى القاتل نفسه . ولقد نشأ من تلك العادة خرافة هي أنه اذا تأخّر أولياء القَتِيلِ بالثأر لقتيلهم خرجت من رأس القَتِيلِ هامة أو صدّى ، أي طائر ، ثم جعلت تلك الهامة تصيح : اسقوني (من دم القاتل) ، حتى يُثَارَ للقتيل . وقد قال ذو الاصبع العَدُوّاني يتوعّد ابن عم له بالقتل ، من غير أن يستطيع أحد أن يأخذ له بالثأر : يا عمرو ، إلّا تدعُ شتمي ومنقصتي أضربك حتى تقولَ الهامة : اسقوني .
ويلحق بالعبادة الجاهلية الذبائح . والذبائح أنواع : الاضاحي وهي شكر للآله على ما أسلف من نعمة ، ثم القرابين وهي لاسترضاء الآله والتقرّب اليه في سبيل نعمة مقبلة . وهنالك النذور ، وهي تَقْدِمة مشروطة مؤجّلة إذا استجاب الآله طلب الناذر . والنذر يكون ذبيحة أو تقديم أخرى مادية من مال أو ثياب ؛ ويكون تقديم معنوية وذلك بأن يترك الناذر الذي استجيب طلبه حيواناً سائماً لا ينتفع أحدٌ بلبنه أو صوفه أو بالحمل عليه (ويكون لذلك الحيوان علامة يُعرَف بها) . وقد يكون خدمة دائمة أو موقّعة لبيت ذلك الآله ؛ وقد يكون صيامَ أيامٍ ؛ وقد يكون اسماً يطلقه الناذر على أحد أولاده ، كما قد يكون ذبيح أحد أولاده .

الكهانة والعرافة والرؤيا والرئي

الكهانة إحساس أو تخيل يُقصدُ منه إدراك الكُتَلِيّات والجزئيات من الغيب ؛ ويكون ذلك إما بالحدس أو بالرؤيا أو بالاستدلال من علامات في سلوك الحيوانات ، أو في باطنها بعد ذبحها ، أو من علامات في النبات والجماد . أما

العرافة خاصة فتتعلق بمعرفة الماضي كالاhtداء الى القاتل أو المسروق أو الضائع .
والعيافة تكون بمعرفة المغيّبات من شق بطون الحيوانات للاستدلال بما في بطونها
من العلامات . والزجر يتعلق بإثارة الطيور أو بملاحظة طيرانها وربط سلوكها
بما يُزْمَع الانسان على عمله .

والكاهن أو العراف قد يكون رجلاً وقد يكون امرأة ؛ وقد يكون له رثي
أو تابع من الجنّ يسترقّ له الأخبار والأسرار من السماء ويخبره بها فيخبرها
هو للسائلين . وكان الكاهن والعراف يُكرّمان بهديّة هي في الحقيقة أجر
ومما ينسب الى الكهان والعرافين المعرفة بالطبّ وشفاء الأدواء المستعصية
والاحوال النفسانية الشاذّة وخصوصاً في الحب . وقد يعجزون احبائاً عن
ذلك . قال عروة بن حزام (ت نحو ٨٣٠ = ٦٥٠ م) يذكر عراف اليمامة
وعراف نجد وعجزهما عن شفاتهما مما كان قد ألمّ به من حب عقراء (فوات
الوفيات ٢ : ٤٤) :

”جعلتُ لعراف اليمامة حكمه^(١) وعراف نجد إنّهما شقياني .
فما تركنا من حيلة يعملانها ، ولا شربة إلّا وقد سقياني .
ورشاً على وجهي من الماء ساعة ، وقاما مع العواد يتدبران ؛^(٢)
وقالا : شفاك الله . والله ، ما لنا بما ضمنت منك الفضلوع يدان !“

ويلحق بذلك أيضاً القيافة ، وهي في الحقيقة من العلم ، وتدور على
تتبع الاثر للاhtداء الى الحيوان الضالّ والانسان الهارب ، كما تدور على
القياسة لمعرفة قرابة الشخص المختلف في نسبة أو لمعرفة أخلاقه من سمات وجهه .

وكان لهم معرفة بتعبير الرؤيا (تأويل الاحلام) وسوى ذلك من العلوم
الفطرية .

١) حكمه : ما يطلبه من بدل أو أجر .

٢) العواد جمع عاقد : الذي يزور المريض . قام العرافان يتدبران مع العواد : يساقان
العواد للخروج من غرفة عروة المريض . إذا أشرف المريض على إسلام روحه فان الطبيب
والزوار كانوا في العادة يخرجون من غرفته ويتركونه وحده .

الحياة الفكرية في الجاهلية

قال صاعد الاندلسي في كتابه طبقات الامم (ص ٤٤ - ٤٥) « إن علوم العرب كانت علوم لسانها وأحكام لغتها ونظم الاشعار وتأليف الخطب ؛ والعرب أصل علم الأخبار ومعدن معرفة السيرة والأمصار . ثم كانت لهم معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغاربها ، وعلم بأنواء الكواكب وأمطارها ، على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم الى معرفة ذلك في سبيل المعيشة لا على طريق تعلم الحقائق ولا على سبيل التدرب في العلوم . وأما علم الفلسفة فلم يمتحنهم الله عز وجل شيئاً منه ولا هباً طباعهم للعناية به . ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهير به الا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندي وأبا محمد الحسن الحمدي » .

ومع ذلك فانت لا نرى أن الجاهليين كانوا في عزلة تامة عن الحركات الفكرية في البلاد المجاورة لهم ، ولا نجد في ذلك أدنى حالاً من معاصريهم . حتى الروم البيزنطيون الذين هم ورثة الفلسفة اليونانية لم يكن لديهم في القرنين الخامس والسادس ، في عصر الجاهلية العربية ، الا صوفية وفقه يشوهون بهما الفلسفة والعلم . إن يوحنا فيلوبونوس الاسكندراني الذي شهد أواخر القرن السادس للميلاد (أيام زهير بن أبي سلمى وعنترة) قد أعلن أن أفلاطون قد فكر بوحى من موسى ، كما أنه قد طبق مذهب أرسطوطاليس على التثليث واستنتج أن الآب والابن والروح القدس ثلاثة أشخاص مفترقون^(١) . في ذلك الحين لم تكن الفلسفة في بلاد الروم تختلف من الفقه .

كان العرب في الجاهلية يعرفون الترجمة (نقل الكلام من لغة الى لغة) والتراجم (التراجمة) . قال الاسود بن يعقوب يصف حرص أحدهم على الحصول على الخمر : (المفضليات ٢٠٠) :

حتى تناولها صهباء صافية يرشو التجار عليها والتراجيما .

(1) Bréhier III 422 - 423.

ويبدو أن شيئاً من الجبر الذي عرفه اليونان قد وصل خبره الى عرب الجاهلية ، فقد قال النابغة في معلقته :

واحْكُمْ كَحْكَمِ فتاة الحَيِّ اذ نظرت الى حَمَامِ سِرَاعٍ وَاَرَدَ الثَّمَدُ ؛
قالت : أَلَا لَيْتَمَا هَذَا الحَمَامُ لَنَا الى حَمَامَتِنَا مَعَ نَصْفِهِ فَقَدْ
فَحَسَبُوهُ فَأَلْفَوْهُ كَمَا ذَكَرْتُ : تَسْعًا وَتَسْعِينَ لَمْ تَنْقُصْ وَلَمْ تَزِدْ ؛
فَكَمَلْتُ مِائَةً فِيهَا حَمَامَتُهَا وَأَسْرَعْتُ حِسْبَةً فِي ذَلِكَ الْعَدَدِ !

ان الشاعر الجاهلي قد استهوته المعادلة البسيطة : $س + \frac{س}{٢} + ١ = ١٠٠$

أما في الفلك فان لعرب الجاهلية ملاحظات كثيرة لا تدل على أن نفرأ منهم كانوا على قسط من علم الفلك النظري والعملي فحسب ، جاءهم من جيرانهم في العراق على الأكثر ، بل على أن جانباً من ذلك العلم كان شائعاً في الناس . لقد وقت امرؤ القيس زيارته لحبيته بقوله في معلقته :

تَجَاوَزْتُ أَحْرَاساً إِلَيْهَا وَمَعَشَرًا عَلَيَّ حِرَاصًا لَوْ يُسِيرُونَ مَقْتَلِي ،
إِذَا مَا الثَّرِيَا فِي السَّمَاءِ تَعَرَّضَتْ تَعَرَّضَ أَثْنَاءِ الْوِشَاحِ الْمَفْصَلِ .
ان امرؤ القيس يخبرنا أنه لما جاء لزيارة حبيته كان عنقود الثريا يبدو في السماء بأعرض جوانبه ، ويبدو لنا أن الثريا تكون كذلك في نجد في مطلع الشتاء . ولما قال المتلمس :

وَقَدْ أَضَاءَ سُهَيْلٌ بَعْدَ مَا هَجَعُوا كَأَنَّهُ ضَرَمَ بِالْكَفِّ مَقْبُوسًا !
كان يعرف النجم سهيلاً ويعرف أنه كان وقتئذ أبعد ما يكون عن الشمس وأقرب ما يكون من الأرض ؛ أو نحو ذلك .

وعرف عرب الجاهلية الطب معرفة جيدة فقد كان فيهم أطباء درسوا في فارس أو في بلاد الروم واستفادوا من خبرتهم بعقاقير بلادهم ، فان « الحارث بن كلدة الثقفي سافر (في) البلاد وتعلم الطب بناحية فارس وتمرن هناك وعرف الداء والدواء . وكذلك التنضر بن الحارث بن كلدة نشأ طبيباً كأبيه فقد سافر في البلاد واجتمع مع الافاضل والعلماء بمكة

وغيرها وعاشر الاحبار والكهنة واشتغل وحصل من العلوم القديمة اشياء جليلة القدر واطلع على علوم الفلسفة واجزاء الحكمة وتعلم من (ابيه) ايضاً ، ما كان يتعلمه ابوه من الطب . وكان للجاهليين براعة في الجراحة وامراض العين .

ولقد كان هناك نوع آخر من التطبيب بالرقى والعزائم يقوم به الكهنة والعرافون ، ولا ريب في ان هذا النوع الذي شاع في بلاد كثيرة كان شعوبة او كالشعوبة ، إلا ما كان من أثره النفسي القاصر على التأثير في عدد من الاحوال .

ولما وصف طرفة بن العبد الناقة في معلقته بستة وثلاثين بيتاً فيها كثير من الدقة والتفصيل كان بلا ريب قد لاحظ أموراً كثيرة في تشريح الحيوان : لقد أصاب وصف جمجمة الحمل (بالعلاء : السندان) وأدرك أن الجمجمة مؤلفة من أقسام من العظام يحسك بعضها ببعض لأن أطرافها مسننة متداخلة . وكذلك وصف طرفة القلب بأنه أحد (ضامر) ملتم (مجتمع ومدور ومضموم) كمرداة صخر (قاس كالحجر الذي تكسر به سائر الحجارة ، وهو الفهر الذي تدق به الاشياء فتكسر ، ويكون ملء اليد) مصمت (ملفوف في مثل الخيرقة او المنديل) في صقيح (في سماء ، أي معلق) ، وذلك قوله في المعلقة :

وجمجمة مثل العلاء كأنما وعى الملتقى منها الى حرف مبرّد .
وأروع نباض أحد مللم كمرداة صخر في صقيح مصمت !
ان هذه الاوصاف لا تدل على ملاحظة عارضة عابرة ، بل على مشاهدة عاقلة ودرس دقيق ليس من نطاق الشعر ، بل هو بعلم الطب الصق .

الفلسفة الخالصة

ونحن نجد في الشعر الجاهلي آراء كثيرة تتصل بالفلسفة الخالصة من نظرية المعرفة ومن السياسة في العدل والحرية والحلم والشورى والاخلاق . أما الحكم العامة التي وردت في الشعر الجاهلي فكثيرة متنوعة .

كان الحارث بن حِلْزَة يفتخر بأنه يحدّس في كلّ الامور : يتطلّب المعرفة من غير طريق الحواس ؛ وذلك واضح في قوله (المفضليات ٥٣) :
فحبستُ فيها الركبَ أحدُس في كلّ الامور ، وكنت ذا حدّس !
ولطرفة بن العبد آراءٌ في الاخلاق تقرب من أن تكون فلسفةً وتقرب من آراء أرسطوبوس^(١) . انه يرى الغاية من الحياة هي اللذة المادية العاجلة ثم لا يلقي بالاً الى موقف الناس منه في ذلك ، ما دام هو وحده سيتحمل نتائج سلوكه . قال في معلقته :

فلولا ثلاثٌ هنّ من لذة الفتي ، وجدّك ، لم أحفل متى قام عودي .
فمنهن سبقي العاذلات بشربة كُفيت متى ما تعلّ بالماء تزويد ؛
وكرّتي اذا نادى المضاف مُحْتَباً كسيد الغضا ، نبهته ، المتورد ؛
وتقصير يوم الدجن ، والدجن مُعْجَبٌ ، يبهكنة تحت الخباء المُعَمَد .
فلدني أروّي هامتي في حياتها مخافة شرب في الممات مُصَرَد .
وذرتني وخلقي ، لاني لك شاكر ولو حل بيّ نائياً عند ضرْعَد .
وقالوا : ألا ماذا تروّن بشارب شديد علينا بغية مُتَعَمَد ؟
فقالوا : ذروه ، إنما نفعها له ؛ وإلا تردّوا قاصي البرك يزدد !

فطرفة يرى لذة الانسان في الخمر وإكرام الضيف واللهو مع النساء ، يريد أن يتمتع بهذه في الحياة لأنه لن يكون بعد الموت شيء من ذلك :
كريمٌ يروّي نفسه في حياته ؛ ستعلم ان ميتنا غداً أيتنا الصدي !
ويحب طرفة أن يسلك هذا السبيل ولو اضطرّ إلى أن يعيش بعيداً عن جميع الناس . ثم هو يرى أن اللوم لا يزيد المنافع في امرٍ من الامور إلا إصراراً .
وكان للجاهليين في الحرب رأي سياسي فطري ، ولكنّه واضح . إنّ نتائج الغزو في البيئة الجاهلية حمل العرب على أن يعتقدوا أن الحرب هي السبيل الوحيد الى حلّ المشاكل وحسم الخلاف ؛ وكانوا يروّن أن القبيلة

(١) راجع ، فوق ، ص ١٢٠ .

العزيزة الجانب هي القبيلة التي تظلم غيرها من القبائل : تبدأها بالقتال ،
أي تغزو غيرها قبل أن يغزوها غيرها . وعلى ذلك قول زهير في المعلقة :
ومن لا يتدّد عن حوضه بسلاحه يهدّم ؛ ومن لا يظلم الناس يظلم .
وقال حرب بن مسعر :

عظفت عليه المهر عطقة باسل كمي ؛ ومن لا يظلم الناس يظلم .

للتوسّع والمراجعة

— الاغاني

— الشعر الجاهلي : المعلقات ، المفضليات ، الاصمعيّات ، ديوان
الحماسة ، أشعار الهدليّين ، ثمّ النواوين الجاهلية المفردة لعبيد بن
الابرص وزهير والاعشى وليد وغيرهم .

— جمهرة خطب العرب ، تأليف أحمد صفوت ، القاهرة ١٩٣٣ .
— مجمع الأمثال للميداني (بعناية محمد محي الدين عبد الحميد) ، القاهرة
(مطبعة السّنة المحمّدية) ١٩٥٥ .

— أمثال العرب للمفضل الضبيّ ، القسطنطينية ١٣٠٠ هـ .
— جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري ، القاهرة ١٣١٠ (على هامش
أمثال الميداني)

— الكامل في اللغة والادب للمبرد
— الفاضل للمبرد (تحقيق عبد العزيز الميمني) القاهرة (دار الكتب
المصرية) ١٣٧٥ هـ — ١٩٥٦ م .

— عيون الأخبار لابن قتيبة ، القاهرة (دار الكتب) ١٩٢٥ — ١٩٣٠
— العقد الفريد لابن عبد ربّه .

— نهاية الارب في معرفة أنساب العرب للقلقشندي (تحقيق ابراهيم
الاياري) القاهرة (الشركة العربية للطباعة والنشر) ١٩٥٩ .

- أسواق العرب في الجاهلية والاسلام ، تأليف سعيد الافغاني ، دمشق (دار الفكر) الطبعة الثانية ١٩٦٠ .
- أيام العرب في الجاهلية ، تأليف محمد أحمد جاد المولى وعلي البجاري وأبي الفضل ابراهيم ، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٢ م .
- نهاية الارب في فنون الادب لأبي العباس النويري ، القاهرة (مطبعة دار الكتب المصرية) .
- بلوغ الارب في معرفة أحوال العرب ، تأليف محمود شكري الألوسي (عني بشرحه محمد بهجة الاثرى) القاهرة (المكتبة الأهلية) ١٩٢٤ - ١٩٢٥ .
- عادات العرب في جاهليتهم : مختصر من كتاب بلوغ الارب في معرفة أحوال العرب ، تأليف محمود شكري الألوسي ، القاهرة (المكتبة الاهلية) ١٩٢٤ .
- الحياة العربية في الشعر الجاهلي ، تأليف أحمد محمد الحوفي ، القاهرة (مكتبة نهضة مصر) ١٩٥٢ .
- مدنية العرب في الجاهلية ، تأليف محمد رشدي ، مصر (مطبعة السعادة) ١٩١١ .
- العرب وأطوارهم ، تأليف محمد عبد الجواد الاصمعي ، القاهرة (المطبعة الجمالية) ١٣٣١ هـ .
- العصبية عند العرب في الجاهلية والاسلام حتى زوال بني أمية في المشرق ، تأليف علي مظهر ، القاهرة (مطبعة مصر) ١٩٢٣ .
- تاريخ العرب قبل الاسلام ، تأليف جواد علي ، بغداد ١٩٥٠ - ١٩٥٧ .
- تاريخ الجاهلية ، تأليف عمر فَرْوْخ ، بيروت (دار العلم للملايين) ١٩٦٤ .

الإسلام

ليس الاسلام ديناً جديداً ، ولكنه رجوع بالدين الى صفاته الاول .
 ولد محمد بن عبدالله الهاشمي القرشي في مكة بالحجاز ، عام ٥٧٠ م .
 ولما بلغ أربعين سنة بعثه الله رسولا الى الناس كافة وأنزل عليه القرآن الكريم
 منجماً (متفرقا) في ثلاث وعشرين سنة هي مدة الدعوة .
 ولم يفتح للاسلام في مكة حظ كبير من الانتشار فأذن الله لرسوله محمد
 بالهجرة الى المدينة (٦٢٢ م) ، وفي المدينة اصبح الاسلام ديناً ودولة ونظاماً
 اجتماعياً وفلسفة اخلاقية . وتوفي محمد صلى الله عليه وسلم ، سنة ١١ هـ
 (٦٣٢ م) ، وقد عم الاسلام شبه جزيرة العرب .
 ورأس أركان الايمان في الاسلام التوحيد .
 للتوحيد في الاسلام شرطان : الايمان بأن الله واحد بالعدد ، وتنزيه الله
 عن كل صفة يتصف بها خلقه وعن أن ننسب إلى خلقه شيئاً من صفاته ، إلا
 مع التأويل الصحيح .
 ومن هذه الأركان الايمان بالملائكة . ولقد جاء الكلام على الملائكة والجن
 وابليس والشياطين مفصلاً في القرآن الكريم ، ولكن على أن الايمان بهم وجه
 من العقيدة . ثم ليس هؤلاء أثر في حياة المسلم العملية .
 ومنها الايمان بأن الله يبعث إلى خلقه رؤسلاً ، وأن جميع الرسل متساوون
 في المقام ، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم خاتم الرسل فلا رسول بعده ؛
 وأن شريعته تنسخ جميع الشرائع .
 والكتب التي أنزلت على الرسل والانبياء كثيرة ، منها الصحف المنزلة على

ابراهيم ، والتَّوراة المنزلة على موسى ، والزَّبور المنزل على داود ، والانجيل المنزل على عيسى . غير أن هذه الكتب كانت قد تبدلت أو رُفعت (ضاعت) . أما القرآن فلا يزال محفوظاً بمعناه ولفظه كما نزل . وفي القرآن الكريم أركان الإيمان والإسلام وأحكام العبادات وأصول المعاملات مُجَمَّلَةٌ . وفيه أيضاً مبادئ الاخلاق وأسس السياسة والاجتماع ، وجوانب من العلم وقصص مقصود للعبارة وللمغزى الاخلاقي التربوي للأفراد وللأمم .

ولمحمد رسول الله حديث وسُنَّة . أما الحديث فهو مجموع الاقوال المروية عن الرسول مما ليس بوحي ، وفيه تفصيل لما جاء مجملاً في القرآن الكريم . وأما السنة فهي الأعمال التي رُوِيَتْ عن الرسول وأصبحت من أسس التشريع . إلا أن الحديث والسنة انتقلا بالرواية مدَّة من الزمن حتى بدأ الأئمة بتدوينها منذ أواخر القرن الأول للهجرة (أوائل القرن الثامن للميلاد) .

والقرآن الكريم مُعْجَزَةُ الرسول الكبرى في الاسلام وفي غير الاسلام ، بمادته وأسلوبه . فليس في التاريخ كتاب بقيَ كيوم نزل معنىً ونصاً كالقرآن ثم كان له من الاثر ما كان للقرآن الكريم في جميع ميادين الحياة . ان أسلوب القرآن الكريم هو الاسلوب الامثل لأقدم اللغات الحيَّة ، وان موضوعاته أصبح الموضوعات . وهو الذي حَفِظَ الاسلام وحفظ اللغة العربية وحفظ الأمة الاسلامية ، ثم عجزَ البشر عن معارضته بالإتيان بسورة من مثله أو بجزء من سورة .

والاسلام دينُ دعوة . وقد بدأ الرسول بدعوة أهله الاقربين ، ثم اتسعت الدعوة الى أهل مكة فأهل الحجاز فللى العرب فالى الناس اجمعين . ولما ساد الاسلام أصبحت الجماعات البشرية في نظره طبقات :

(١) الأمة ، وهي مجموع المسلمين الذين استمسكوا بعروة الدين ونسوا عصبياهم الجنسية والقومية والاجتماعية ، فالمسلمون سواء ، وأكرمهم عند الله أتقاهم . وبهذا كان الاسلام الخطوة العملية الاولى والعظمى نحو المساواة الصحيحة بين البشر .

(٢) أهل الكتاب : وهم أهل الأديان السماوية كاليهود والنصارى
 ممن لهم رسل وكتب منزلة .
 (٣) المشركون (الذين يقولون بآلهين أو أكثر) والكفار (الذين لا
 يؤمنون بالله) .

(٤) أهل الفطرة ممن لم تبلغهم دعوة ؛ فإذا بلغتهم دعوة الاسلام ثم
 لم يسلموا كانوا كالكفار .
 ومثل المشركين في الحكم المنافقون الذين دخلوا في الاسلام رياء وضِراراً ،
 ثم استمروا على دينهم القديم معَ العداوة للإسلام وللدولة الاسلامية . ومثلهم
 أهل الكتاب إذا نصّبوا الحرب للمسلمين أو كانوا ينتمون الى فرق في دينهم
 بعيدة عن التوحيد الصحيح .

والعرب خاصة لم يكن يُقبَل منهم الا الاسلام .
 في أواخر سنة ٩ هـ (ربيع عام ٦٣١ م) كان معظم عرب الجزيرة قد
 دخلوا في الاسلام ، ولم يكن قد بقيَ على غير دين الله الا جماعات يسيرة
 فنزلت في هؤلاء سورة التوبة أو سورة براءة ، وهي السورة التاسعة في
 المصحف . في هذه السورة أمهلَ هؤلاء المشركون أربعة أشهرٍ يدخلون
 في أثنائها في دين الله ، فاذا انقضت الأشهرُ الأربعة ولم يكونوا قد أسلموا
 قوتلوا حتى يُسلموا أو يبيدوا . أما المشركون الذين كان بينهم وبين رسول
 الله معاهدات فقد أمهلوا إلى حين انقضاء أمد معاهداتهم .

تبدأ سورة التوبة بالآيات التالية ، بلا بَسْمَلَة (لأنّها إيدان بحرب) :
 « بَرَاءَةٌ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ . فَيَسِيحُوا فِي
 الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ، وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ ، وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي
 الْكَافِرِينَ . وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ
 مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ؛ فَإِنْ تَبَيَّنَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ، وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا
 أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ ، وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ؛ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ
 مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهَرُوا عَلَيْكُمْ أَمْحَا إِلَيْهِمْ

عهدهم الى مدتهم ؛ إن الله يحب المتقين . فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذلوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد ، فان تابوا واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ، ان الله غفورٌ رحيم .

ومن الأركان الايمانُ باليوم الآخر ، وبأن الله يبعث الناس يوم القيامة ويحاسبهم على ما فعلوا في الحياة الدنيا ثم يُثيبهم أو يعاقبهم في جنة أو نار جسمائيتين وروحانيتين .

ومنها الايمانُ بالقضاء والقدر وأن كل ما يصبب الانسان في الدنيا مقدر عليه . غير أن في القرآن الكريم آيات تدل على أن الانسان قد وهب حواسً وعقلاً يمكن أن يهتدي بها الى الخير .

وبما أن الدين شيء بين الانسان وخالقه ، فليس لنا أن نطلب من أحد برهاناً على إسلامه ما دام هو يُقر بأنه مسلم . قال الله تعالى في سورة النساء (٤ : ٩٣) : « يا أيها الذين آمنوا ، اذا ضربتم في سبيل الله فتيتوا ، ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرَضَ الحياة الدنيا ، فعند الله مغامٌ كثيرةٌ . كذلك كنتم من قبل فمنَّ الله عليكم فتيتوا ، ان الله كان بما تعملون خبيراً ،

في هذه الآية يخاطب الله المسلمين فيقول لهم : اذا ذهبتم الى الجهاد في سبيل الله فلا تقاتلوا قوماً إلا بعد أن تتحققوا أنهم مشركون . فاذا قالوا لكم إنهم مسلمون فلا تقاتلوهم حباً بأن تغنموا أموالهم كما كنتم تفعلون أحياناً . ان عند الله لكم غنائم كثيرةٌ غير أموال هؤلاء .

على أن ايمان المسلم لا يكون كاملاً الا بالعمل الصالح : بأداء العبادات على وجهها وبالأخذ بما أمر الله به وبترك ما نهى الله عنه .

أما العبادات فمن أركان الاسلام . ورووس العبادات أربعة : الصلاة والصيام والزكاة والحج : فالصلاة خمس مرات في اليوم والليلة ؛ وصيام شهر رمضان فرض على كل فرد الا في حال المرض الشديد والخوف الشديد . وأما الزكاة

والحج فعلى الاغنياء القادرين .

وتلحق المعاملات من بيع وشراء ودَيْن وشركة ووصاية وغيرها بالعبادات ، لأن على المتولي لها أن يسلكَ فيها مسلكَ الدين فيفرق بين الحلال والحرام فيها (فلا يبيع خمرأ ولا خنزيراً ولا أصناماً ولا يراي أبداً) وبين ما يجوز وما لا يجوز منها (كالغبن في البيع والغش في الشركة الخ) .

والاخلاق في الاسلام من الاعمال الصالحة التابعة للعبادة ، فالاسلام لم يفرق بين الدين وبين الاخلاق . ان الصدق وطاعة الوالدين والاحسان الى المحتاجين وترك إيداء الناس والنظافة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والعدل في الرعية أمور تلحق في الاسلام بالتعبّد ، بل هي فوق التعبّد العاديّ أحياناً ، فان معصية الابوين كالشرك بالله تُدخل الى النار . وطاعة الابوين فرض على الاولاد ولو كان الابوان غير مسلمين ثم حاولا أن يحملا أولادهما على الكفر . قال الله تعالى في حق الابوين على الولد ، في سورة لقمان (٣١ : ١٥) « وإنّ جاهدك على أن تُشركَ بي ما ليس لك به علمٌ فلا تُطِعْهُما ، وصاحِبْهُما في الدنيا معروفًا » .

ولحسن الخلق في الاسلام قيمة كبيرة فهو قرين العبادة . فمن مواعظ لقمان لابنه في سورة لقمان (٣١ : ١٧ - ١٨) : « يا بُنَيَّ ، اقيم الصلاة وأمر بالمعروف وآنه عن المنكر وأصبر على ما أصابك ، ان ذلك من عزم الأمور . ولا تُصعّرْ خدك للناس ولا تمش في الارض مَرَحًا ، ان الله لا يحب كل مُخْتَالٍ فَخُورٍ » .

ولما أنى الله على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم قال فيه ، في سورة القلم (٦٨ : ٤) : « وإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ » .

والنظام الاجتماعي في الاسلام جزء من الدين ، ان الاسلام لم ينظم صلة الانسان بربه فحسب ، بل نظم صلات البشر فيما بينهم أيضاً . بدأ الاسلام بالزواج لأن الزواج عِماد الأسرة ، والاسرة عماد المجتمع . وقد أقر الاسلام نوعاً واحداً من أنواع الزواج التي سادت في الجاهلية ، هو

زواج المتهر ، ثم جعله عقداً بين الرجل والمرأة مشهوداً عليه . وأجاز الاسلام عند الضرورة الزواج بامرأتين أو ثلاث أو أربع . ولكن بما أن الرجل لا يستطيع أن يعدل بين النساء فقد حث على الاكتفاء بواحدة . ثم ان الاسلام أقر الطلاق أيضاً في الحالات التي يستحيل فيها بناء أسرة سليمة نافعة . وأوضح الاسلام حقوق الاولاد على أبويهم وحقوق الابوين على اولادهما ، وأبطل السلطة القديمة للأب ، تلك السلطة التي جعلت من المرأة والاولاد متاعاً للأب يتصرف فيهم يعباً وهبةً وقتلاً ، وأبطل التبني ثم نظم الاسلام الإرث وأعطى الابوين والمرأة منه ، ولم يكن لهما في الجاهلية نصيب فيه ، وقيد الوصية لغير الوارث بثلاث التركة ، وأبطل الوصية للوارث .

ورد الاسلام للانسان كرامته ، فالانسان لم يبق قدراً آتماً منذ الولادة ، بل أصبح طاهراً خالياً من الآثام ، إلا الآثام التي يرتكبها هو في حياته . ورفع الاسلام مكان المرأة وجعلها شخصاً يملك حريته ويملك التصرف بما يملك . ولكن الرجل ظل قوَّماً على المرأة في الاحوال التي يفضِّلها فيها من الناحية الطبيعية والاجتماعية . فاذا فقد الرجل هذا الفضل فقد ذلك الحق . قال الله تعالى في سورة النساء (٤ : ٣٣) : « الرجال قوَّامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم . فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله » .

وأمر الله بحجاب المرأة الحجاب الشرعي : وذلك بمنع اختلاطها بالرجال في الاماكن التي توجب شبهة ، وبرفعها عما لا يليق بها (أما الحجاب الاجتماعي ، غطاء الوجه ، فهو زي البلدان المختلفة وليس من الدين) . وأبطل الاسلام الرِّق ، فكل رقيق يدخل في الاسلام يصبح حراً رأساً ، كما يصبح حراً بالعتق . ولكن بما أن الرق كان نظاماً شائعاً قبل الاسلام متغلغلاً في الحياة الاقتصادية ، فان إبطاله مرة واحدة يُفضي الى تخلخل البيئة الاجتماعية . من أجل ذلك بقيت من الرق رواسب ترجع الى عوامل نفسية واقتصادية بحث .

وعُنِيَ الاسلام بالجانب الاقتصادي من المجتمع الاسلامي فجعل الزكاة حقاً للمحتاجين في أموال الاغنياء تتولى الدولة جمعها ثم توزيعها على مستحقيها. وجعل الاسلام الدولة شورى. ففي القرآن الكريم سورة اسمها الشورى فيها (٤٢ : ٣٨) : «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ، ومما رزقناهم ينفقون » . وفي سورة آل عمران يبين الله تعالى لرسوله أمر تقرير الجهاد ونسبة رأي المسلمين الى رأيه هو (٢ : ١٥٦ - ١٥٨) :

« ولئن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مِتُّمْ لَسَمَغْفِرَةً مِنْ اللَّهِ وَرَحْمَةً خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ . وَلئن مِتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ إِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ . فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ؛ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ . فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ؛ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ » .

هذه الشورى توجب الطاعة ، فما دام المسلمون قد شاركوا الرسول في تقرير مبدأ فعليهم أن يُنفذوا ما قرّروه . ولكن قد يكون تقرير هذا المبدأ بالاكثارية ، فعلى الاقلية أن تتبع الاكثارية حرصاً على الجماعة أولاً . ثم ان هذه الطاعة لا تمنع مناقشة الموضوع والاحتكام فيه الى الله في ما أنزل من الوحي . جاء في سورة النساء (٤ : ٥٩) : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ، أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ . فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ، ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا » .

العقل والفكر والعلم

الآيات التي نحث على التفكير كثيرة في القرآن الكريم منها (٣ : ١٨٩)

— (١٩٠) :

« إِنْ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ

السموات والارض : ربَّنَا ، ما خلقت هذا باطلاً ؛ سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النار ! » وهذا يقتضي تفضيل أهل العلم واللُّبِّ ، فقد جاء في سورة الزُّمَر (٣٩ : ٩) : « قل : هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؛ إنما يتذكر أولو الالباب » .

ومع أن محمداً رسول الله قد بُعث ليعلمنا الشرائع ، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديّات ، كما يقول ابن خلدون (المقدمة ٩١٩) ، فإن الله قد علّمنا بوساطته كثيراً من جوانب العلم ومن المعارف .

ان الانسان وُلد لا يعلم شيئاً ولكنّه وُهب أسباب المعرفة . جاء في سورة النحل (١٦ : ٧٨) : والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ؛ وجعل لكم السمع والابصار والأفئدة لعلكم تشكرون » . أما المعارف فيكسبها الانسان من ثلاث طرق : من طريق التعليم بالوحي (على لسان الرسل) ، ومن طريق الحواس ، ومن طريق العقل بالتفكير والاستنباط . أما التعليم من طريق الوحي فالآيات عليه كثيرة جداً . ان أول سورة أُوحيَتْ الى رسول الله هي سورة العلق ، وهي السادسة والتسعون في المصحف ، وتبدأ بعد البسملة بقوله تعالى : « اقرأ باسم ربك الذي خلق : خلق الانسان من علق (١) . اقرأ ، وربك الأكرم الذي علّم بالقلم : علّم الانسان ما لم يعلم » .

وفي المعرفة من طريق الحواس قال الله تعالى في سورة البلد (٩٠ : ٨-١١) يقرّع الانسان الذي وُهب حواسٌ ولكنّه لا يتنفع بها : « ألم نجعل له عينين ، ولساناً وشفقتين ، وهديناه النجدين ؟ فلا اقتحم العقبة (٢) . وكذلك يكثّر في القرآن الكريم الكلام على المعرفة من طريق الفكر والعقل واللب وبالاستنباط . ولكن مع الأيام يتقدم الانسان في السن ، وقد يصاب بالخراف فتبطل عنده المعرفة الصحيحة من طريق الحواس ومن طريق العقل .

(١) القطعة من الدم الجامد .

(٢) فهلا تجاوز العقبة : لماذا اختار سبيل الشدة او الهلاك ؟ العقبة في الأصل : الطريق في الجبل .

قال الله تعالى في سورة النحل (١٦ : ٧٠) « والله خلقكم ثم يتوفاكم . ومنكم من يُرَدُّ الى أَرذلِ العُمُرِ لكيلا يعلمَ بعد علمٍ شيئاً » (راجع أيضاً سورة الحج ، ٢٢ : ٥) .

وانتِجاه الاسلام في وجود العالم هو أن الله أبدع العالم من العدم ، وأن الله هو الذي يمسك العالم في وجوده ونظامه ، ولولا ذلك لزال العالم .

والمكان والزمان ، مما يبدو من القرآن الكريم ، متناهيان في الماضي لأن الله وحده قديم ، وهو الذي خلقهما . أما في المستقبل فيجب أن يكونا أيضاً متناهين لأن الله هو الاول والآخر (سورة الحديد ٥٧ : ٣) . على أن الحياة الدنيا فانية لا ريب في ذلك . أما النعيم والشقاء في الآخرة فيبدو أنهما دائماً خالدان أبداً . ثم إن للزمان في القرآن الكريم مدرَكًا آخر : إن قياس الزمن عندنا يختلف من قياسه في فضاء الله . وفي القرآن الكريم أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام (٧ : ٥٣ ، ١٠ : ٣ ، ٥٧ : ٤) . ولكن في سورة الحج (٢٢ ، ٤٧) : « وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون » (راجع أيضاً ٣٢ ، ٥) . إلا أن هذا أيضاً من باب التقريب لا من باب التحديد ، فقد جاء في سورة المعارج (٧٠ : ٤) : « تعرَّجُ الملائكةُ والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة . فاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا . انهم يُرَوَّنُهُ بَعِيدًا ونراه قريباً » .

وهناك في القرآن الكريم أيضاً جوانبٌ من العلم في الفلك والطب والتشريح مشهورة لا حاجة الى ايرادها هنا .

للتوسع والمطالعة

- القرآن الكريم — تفاسير القرآن
- كتب الحديث — كتب الفقه
- ثم راجع المصادر والمراجع الموجودة في خانة فصل علم الكلام .

دَوْلَةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ

لَمَّا تُوُفِّيَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ اخْتَلَفَ رُؤَسَاءُ الْجَمَاعَةِ فِي الْمَدِينَةِ عَلَى مَنْ يَتَخَلَّفُهُ ، فَحَسَمَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ الْخِلَافَةَ بِمُيَاةِ أَبِي بَكْرٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قُحَافَةٍ . وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ صَدِيقًا لِلرَّسُولِ وَمِنَ الْأَوَّلِينَ الَّذِينَ دَخَلُوا فِي الْإِسْلَامِ . وَبَعْدَ وَفَاةِ الرَّسُولِ ارْتَدَّتْ قِبَائِلُ مِنَ الْبَدْوِ وَرَفَضُوا الْإِذْعَانَ لِلْمَدِينَةِ كَمَا امْتَنَعُوا عَنْ أَرْسَالِ الزَّكَاةِ إِلَى الْمَدِينَةِ أَيْضًا . فَحَارَبَهُمْ أَبُو بَكْرٍ وَتَغَلَّبَ عَلَيْهِمْ وَرَدَّ الْأَمْرَ إِلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ فِي أَيَّامِ الرَّسُولِ . وَقُتِلَ فِي حَرْبِ الرَّدَّةِ عَدَدٌ كَثِيرٌ مِنَ الَّذِينَ كَانُوا يَحْفَظُونَ الْقُرْآنَ غِيًّا وَخِيفَ أَنْ يَضْيَعَ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ فَأَمَرَ أَبُو بَكْرٍ بِجَمْعِ الْقُرْآنِ فِي مَجْلَدٍ وَاحِدٍ بَعْدَ أَنْ كَانَ فِي صُحُفٍ مَفْرَقَةٍ وَفِي صُدُورِ الرِّجَالِ . وَمِنْذَ أَيَّامِ أَبِي بَكْرٍ بَدَأَتْ الْفَتْوحُ الْإِسْلَامِيَّةُ فِي الشَّامِ وَالْعِرَاقِ . وَلَكِنْ أَبَا بَكْرٍ تُوُفِيَ (١٣ هـ = ٦٣٤ م) قَبْلَ أَنْ يَكُونَ الْمُسْلِمُونَ قَدْ اسْتَقَرُّوا بِالْفَتْحِ فِي بِلَدٍ مِنَ الْبِلَادِ .

وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ قَبْلَ أَنْ يَتُوُفَّى قَدْ أَوْصَى بِالْخِلَافَةِ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ . وَمَكَثَ عُمَرُ فِي الْخِلَافَةِ عَشْرَ سِنِينَ فَفَتَحَ الْعَرَبَ فِي أَثْنَانِهَا الْعِرَاقَ وَالشَّامَ وَمِصْرَ وَفَارِسَ . وَفِي أَيَّامِ عُمَرَ اتَّخَذَتِ الدَّوْلَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ شَكْلَهَا الْوَاضِحَ وَأَصْبَحَتْ قُوَّةً مَرْهُوبَةً الْجَانِبِ . وَتَأَمَّرَ الرُّومُ وَالْفَرَسُ عَلَى عُمَرَ لِأَنَّهُ امْبَرُطُورِيَّتُهُمَا قَدْ زَالَتْ فِي أَيَّامِهِ فَدَسُّوا إِلَيْهِ أَبَا لَوْلُؤَةَ الْمَجُوسِيَّ الْفَارِسِيَّ فَقَتَلَهُ (٢٣ هـ = ٦٤٤ م) .

وَبَعْدَ عُمَرَ تَوَلَّى الْخِلَافَةَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ الْأُمَوِيُّ فَاتَّسَعَتِ الْفَتْوحُ فِي أَيَّامِهِ فِي مِصْرَ وَلِيبِيَّةِ وَالْبَحْرِ . وَأَعَادَ عُثْمَانُ جَمْعَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَرَتَّبَ سُورَهُ

على النحو الذي هو في المصاحف اليوم . ثم تقم الناس على عثمان لأن قومه بني أمية تسلطوا على الدولة . وحاصر الثائرون عثمان في بيته في المدينة . وحاول عثمان أن يصلح ما فسد من الامور فلم يتأت له ذلك ، واضطرب الامر عليه فقتله الثائرون (٣٥ هـ = ٦٥٦ م) .
وبعد عثمان تولى الخلافة علي بن أبي طالب .

علي بن أبي طالب

ولد علي بن أبي طالب سنة ٢٣ قبل الهجرة (٦٠٠ م) في مكة . ولما قسا الزمن على أبي طالب ، وكان كثير العيال ، ضم كل أخ من اخوته ولداً من أولاده اليه . وضم محمد بن عبد الله ، وهو ابن أخي أبي طالب ، علياً الطفل الى أسرته الجديدة .

ولما صدع محمد صلى الله عليه وسلم بالدعوة الى الاسلام (٦١٠ م) كان علي أحد الثلاثة الذين سبقوا الى الدخول في دين الله : خديجة وعلياً وأبا بكر عبدالله بن أبي قحافة .

وتزوج علي فاطمة بنت محمد ، وازدادت صلة علي بمحمد صلى الله عليه وسلم وثوقاً . وكان لعلي في وجه أعداء الرسول وأعداء الاسلام مواقف مشهورة مشكورة .

ثم توفيت خديجة زوج الرسول وتوفي أبو طالب عمه ، وأمر الله رسوله بالهجرة من مكة الى المدينة ، فكان علي أحد الذين رتبوا مع الرسول خطة مغادرة مكة من غير أن يتفطن أحد من أهلها المشركين . ولما بدأ الجهاد في الاسلام أبلى علي فيه بلاء حسناً . وكثيراً ما كان الرسول يستخلف علياً في المدينة اذا لم يصطحبه في الغزوات .

وكان علي يطمح الى الخلافة منذ وفاة الرسول ويعتقد أنه أحق الناس بها لنسبه في بني هاشم ولصاهرته للرسول ولواقفه في الاسلام . ولكن الاحوال لم تمكنه من ذلك حتى قتل عثمان ، فرأى رؤساء الوفود الذين كانوا قد جاءوا

لمطالبة عثمان بالاصلاح أن ليس في المسلمين يومذاك أليق بالخلافة من عليّ .
ولكن عليّاً خاف أن يتولّى الخلافة في ذلك الجو العاصف . غير أن المسلمين
حملوه على ذلك حملاً . وكان قبول الامام عليّ بالخلافة في ذلك الحين
تضحية كبيرة .

وسرعان ما كشفت الفتنة عن وجهها فأخذ معاوية بن أبي سفيان والي
الشام بمناجزة عليّ : ودفع معاوية عائشة بنت أبي بكر وزوج الرسول ،
وكانت تريد الخلافة لأخيها ، ودفع معها طلحة والزبير ، وهما ممن كانوا
يطمعون في الخلافة ، فنشبت بين هؤلاء وبين الامام عليّ معركة الجمل في
سنة ٣٦ هـ (٦٥٦ م) ، قرب الكوفة ، فانتصر الامام عليّ على هؤلاء في المعركة .
وبعد بضعة أشهر نصب معاوية الحرب بنفسه للامام عليّ ، وكانت معركة
صيفين ، جنوب الرقة في الجانب الشرقي الشمالي من سورية ، في ذي
الحجة من سنة ٣٦ (حزيران - يونيو ٦٥٧ م) .

وتذكر اكثر المصادر ان جيش معاوية كاد ينهزم فاشار عمرو بن العاص
- وزير معاوية واحد دُعاة العرب - على معاوية ان يرفع المصاحف على
الرماح (كما فعلت عائشة من قبل في معركة الجمل) ويدعو الى تحكيم كتاب
الله في ما شجر بين المسلمين من الخلاف .

ادرك الامام عليّ أن تلك خدعة ، ولكن جندّه الذين كانوا قد سثموا
الحرب بعد قتال دام ثلاثة اشهر ، اضطروه الى أن يقبل بوقف القتال
وبالتحكيم . فوقف القتال . واراد كل فريق ان يختار حكماً ، فاختار معاوية
عمرو بن العاص واراد الامام عليّ ان يختار عبدالله بن عباس لأنه كفوء لعمرو
ابن العاص ، ولكن اصحابه أبوا ذلك لأنهم كانوا يريدون رجلاً أليّن من ابن
عباس ليشتري لهم السلم بكل ثمن ممكن . وبذلك وقع اختيارهم على عبدالله
ابن قيس المعروف بأبي موسى الاشعري وهو رجل طيب القلب ، ولكن ابن
الطقطقي^(١) يصفه بأنه « كان شيخاً مغفلاً » .

(١) الفخري ، المطبعة الرحمانية بمصر ، ص ٦٧ .

وفي ١٣ صفر من سنة ٣٧ اتفق ابو موسى وعمرو بن العاص على ان يُحكّم القرآن في الخلاف الناشب بين المسلمين وكتبوا بذلك « صحيفة » . وبعد ستة اشهر (رمضان ٣٧ هـ = شباط ٦٥٨ م) اجتمعا في اذرح في شرقي الشام (سورية) ونظرا في أمر الخلاف واتفقا فيما بينهما على ان يخلعا علياً ومعاوية من الخلافة ويتركا الأمر شورى بين المسلمين يؤتون على أنفسهم من يشاءون . فقال حينئذ ابو موسى لعمر بن العاص : تقدم فقل ذلك للناس . فقال له عمرو : بل تقدم انت . فصعد ابو موسى المنبر وقال : « لقد مجئنا فلم نجد اجدرَ لِمُ شعث هذه الامة من ان نخلع علياً ومعاوية ونجعل الامر شورى بين المسلمين . ولاني قد خلعتُهما فاستقبلوا امركم وولّوا من شئتم » . عند هذا صعد عمرو المنبر وقال : « ان أبا موسى قد خلع صاحبه ، وانا اخلع من خلع وأثبت صاحبي - معاوية - فانه ولي ابن عفان والمطالب بدمه واحق الناس بمقامه » . فانكر ابو موسى على عمرو ذلك وعدّه خدعة ، وانصرف اتباع الامام علي ناقلين على ابي موسى ، وانصرف اهل الشام فرحين . وكان اول ما فعل معاوية بعد ذلك أن نادى بنفسه خليفة . وهكذا انقسم العالم الاسلامي بين خليفتي : الامام علي في الشرق (في جزيرة العرب والعراق وفارس) ومعاوية في الغرب (في الشام ومصر) .

كان جميع اهل الحجاز واهل العراق وفارس يعتقدون ان الحق بجانب الامام علي وان معاوية اخذ الأمر خدعة ، ولكنهم كانوا - فيما يتعلق بالسياسة التي يجب ان ينهجها الامام علي تجاه معاوية - حزينين كبيرين .

أ) حزباً سُم الحرب واكتفى بما أصيب به من القتل والبلاء فانطوى على كرهٍ لمعاوية واهل الشام ، ومضى يجادل عن حقه من الناحية الدينية والشرعية . هؤلاء هم سكان المدن في الاغلب والذين اصبحوا فيما بعد « الشيعة » .

ب) حزباً لم يشأ أن ينال على ضيم ولم يتر في خدعة عمرو لابي موسى مبرراً لأن يقبل الامام علي بما حدث ، فخاطب الامام علياً بكثير من البراءة والتصلب وقال له : إما ان يكون معاوية احق منك بالخلافة فاخلع نفسك

منها واترك له الامر كله ، وإما ان تكون أنت صاحب الحق وهو المقتصب الظالم فسر بنا اليه نقائله لتعيد الحق إلى نصابه . هؤلاء هم سكان البادية في الاغلب ، وهم الذين « خرجوا » فيما بعد من جيش الامام علي فسمّاهم اعداؤهم « الخوارج » .

ولما لم يستطع الامام علي ان يأخذ برأي الخوارج ، لأن الشيعة يومذاك لم يكونوا يرون القتال « بعد ان قُتل في صفين من كل بيت في الكوفة قتيل او اثنان او اكثر » ، عده الخوارج « كافرين » وجعلوه هو ومعاوية — فيما يتعلق بالخلافة — في منزلة واحدة ، ثم اخلوا بحاربونه .

ولم ينجح الخوارج في قتال معاوية ولا في قتال الامام علي فتأمروا على قتل الاشخاص الذين كانوا في رأيهم سبباً في نشوب النزاع بين المسلمين : علي ومعاوية وعمر بن العاص . ولكن معاوية وعمر بن العاص سقط علي شهيداً في ١٧ رمضان من سنة ٤٠ هـ (٢٤ كانون الثاني — يناير ٦٤١ م) .

نهج البلاغة

نهج البلاغة هو الكتاب الذي جمع فيه الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ — ١٠١٥ م) خطب الامام علي . ولا ريب في أن معظم هذه الخطب للامام علي . ولكن يبدو أنه قد تسرب الى عدد من الخطب جمل ليست للامام علي ، كما أن في نهج البلاغة عدداً من الخطب الطوال يظهر عليها الصنع ويتخللها آراء اسكندرانية لم يكن العرب قد عرفوها بعد في أيام الامام علي . على أن نهج البلاغة يصور بخطبه السياسية الثابتة حال العصر الذي شهدته الامام علي من الناحية الاجتماعية ومن الناحية السياسية خاصة ، ويُلقي على نشأة الخوارج وأثرهم في الحركات السياسية والدينية التالية نوراً وضاحاً . وفي نهج البلاغة أيضاً حكم صائبة متفرقة في الخطب كلها لا يجمع بينها نظام ظاهر .

أغراض نهج البلاغة

إذا نحن اغفلنا آراء نهج البلاغة المتعلقة بالطبيعات والآليات مما يظهر

عليه آثار المذهب الاسكندراني وآثار الاعتزال ، وجدنا أن ما فيه من آراء في السياسة والاجتماع وفي الاخلاق يمكن أن تكون ممثلة لما لقيه الامام علي من أهل عصره . فاذا نحن تجاوزنا عن رأيه في المرأة لم نجد في آرائه في السياسة وفي العامة ما يخالف ما كان يشكو منه المصلحون في كل عصر ومصر .

ويحسن أن نلاحظ أنه لم يكن بالامكان أن يكون للأمام علي نظام فلسفي يجمع آرائه ولا أن نرى عنده آراء مبتكرة مختلفة عما جاء به الاسلام . ان الامام علياً كان يعتقد أن الاسلام هو النظام الأمثل للبشر ، فما كان من المعقول أن يتصدى لإيجاد نظام ما مهما كانت الدوافع .

السياسة والحرب

كان الامام علي بطلاً شجاعاً مظهرًا في جميع المعارك التي قادها أو خاضها قبل خلافته . أما في خلافته فقد فارقه الحظ في الحرب . وكذلك لم يكن الامام علي موثقاً في السياسة . ان السياسة امر دنيوي مبني على الدهاء والمكر بعيداً عن المروءة والصدق . وكان من سوء حظ الامام علي أن كان خصومه ، وخصوصاً معاوية وعمرو بن العاص ، رجالاً دنيويين لا يبالون أمراً ولا نهياً من أوامر الدين ونواهيهِ . ولقد كان الامام علي يعرف ذلك من نفسه ومن خصومه ويعد ذلك سبباً لقلته نجاحه في السياسة والحكم .

أما في الحرب خاصة فقد ترك لنا الامام علي عدداً من الآراء الصائبة منها : (أ) الاستعداد للحرب يجعل الامة مهية يخافها اعداؤها ، بينما قعودها عن الجهاد يسجريء اعداءها عليها .

(ب) كل امة تغزى في ديارها تغلب على امرها وتخرّب بلادها (لا ريب في ان وصول العدو الى ارض امة دليل على ضعف تلك الامة) .

(ج) ان نجاح القائد في الحروب يعتمد الى حد بعيد على طاعة جنده له وتقيدهم بأوامره .

الاخلاق

الاخلاق في نهج البلاغة من حيّز المجتمع لا من حيّز العقل ، لأنها مبنية

على ما عدّه الدين حسناً ولو كان غريباً في نظر الناس . والاخلاق في نهج البلاغة هي الاخلاق الاسلامية : وغاية الاخلاق الفوز في الآخرة :

« إنه ليس بشيء شرٌّ من الشرِّ إلا عقابُهُ ، وليس بشيء خيرٌ من الخيرِ إلا ثوابُهُ . وكلُّ شيءٍ من الدنيا سَمَاعُهُ أعظمُ من عِيَانِهِ ، وكلُّ شيءٍ من الآخرة عِيَانُهُ أعظمُ من سَمَاعِهِ ... واعلّموا ان ما نَقَصَ من الدنيا وزادَ في الآخرة خيرٌ مما نَقَصَ من الآخرة وزادَ في الدنيا ... »

وفي نهج البلاغة خطب تنطوي على آراء تجعل الاخلاق تابعة للأرض التي ينشأ فيها الفرد . ولكن هذه الآراء مخالفة لاتجاه الامام عليٍّ ومخالفةً للإسلام أيضاً ، وهي — فيما نعتقد — من الآراء التي تسربت الى نهج البلاغة وليست منه . والجانب النظري (الجدلي) من الاخلاق مفقود في نهج البلاغة ، أما جانب السلوك الانساني ، من الناحية العملية ، فبارز جداً . وسبب ذلك أن نظر الامام علي الى الاخلاق قد تلوّن باختباره المرير في حياته السياسية ، فغلب عليه الاعتقاد بفساد الناس :

« إنَّ الوفاءَ تَوَامُ الصِّدْقِ ، ولا أَعْلَمُ جُنَّةً أَوْفَى مِنْهُ . ولا يَغْدِرُ من عِلْمٍ كَيْفَ المَرْجِعِ . ولقد أَصْبَحْنَا في زَمَانٍ قد اتَّخَذَ أَكْثَرُ أَهْلِهِ الغَدْرَ كَيْسًا ^(١) وَتَسَبَّهَمُ أَهْلُ الجَهْلِ فِيهِ إِلَى حُسْنِ الحِيلَةِ . فَاتَّكَلَهُمُ اللهُ ، قَدْ بَرَى الحَوْلُ القُلُوبَ ^(٢) وَجَنَّهُ الحِيلَةَ ودُونَهُ مَا نَجَّ مِنْ أَمْرِ اللهِ وَنَهَيْهِ فَيَدْعُهَا رَأْيَ العَيْنِ بَعْدَ القُدْرَةِ عَلَيْهَا ، وَيَتَنَهَّزُ فُرْصَتَهَا من لا حَرِيْجَةَ ^(٣) لَهُ من الدِّينِ » .

المرأة

نهج البلاغة شديد الحملة على المرأة ، وسبب ذلك واضح : ان عائشةَ أمَّ المؤمنين وزوجَ رسول الله قد خَلَقَتْ لَهُ مشاكلَ كَثَاراً . وتَرْجِعُ عداوةُ

(١) عقلا (٢) المقتدر المختبر للامور .

(٣) التوقي ، يعني بذلك من لا يهتم أذنب أو لم يذنب .

عائشة - وعلي إلى أيام الرسول - في حديث الإفك كما يَزْعُمُونَ - فليُرجعْ
إلى ذلك في موضعه .

وكذلك اعتقد عليّ أن عائشة صرفته عن حقه في الخلافة . لما مرض
الرسول مَرَضَ الموتِ حملت عائشة أمرَ الرسول إلى أبيها أبي بكر بأن يُصَلِّيَ
بالناس مكانَ الرسول . ومع أن هذا لا يدل على أن الرسول أوصى بالخلافة
لأبي بكر ابتداءً ، إذ أن استخلاف أبي بكر كان عملاً سياسياً قام به عمرُ بن
الخطاب ، فإن الهاشمين قالوا يومذاك ، فيما يُروى : أن الأمر بالصلاة
بالناس كان للإمام علي فصرَفَتْهُ عائشة من عندها إلى أبيها أبي بكر .

ولم تبرز عائشة في أيام أبي بكر وعمرَ على مسرح السياسة . ولكن لما تولى
عثمان - وكان ليناً مستنهماً إلى قومه بني أمية - رَجَعَتْ أن تُولِّيَ مكانه
أخاها محمد بن أبي بكر ، ولذلك يُروى أنها كانت تقول : اقتلوا نَعَثَلًا^(١)
فقد كفر . ثم قُتل عثمان وكان من الذين اشتركوا في مقتله محمد بن أبي بكر
أخو عائشة .

ولما انتُخبَ علي خليفةً وقفت عائشة في صف الدين كانوا يطالبون علياً
بدم عثمان مرةً وبالاقتصاص من الذين قتلوا عثمان مرةً ثانية . ولا ريب في
أن عائشة هي التي أثارت على الإمام عليّ حربَ الجمل وفسدت بذلك خلافته
السياسية لإفساداً كاملاً . من أجل ذلك عَظُمَتْ في نهج البلاغة نِقْمَةُ
الإمام عليّ على عائشة خاصةً وعلى المرأة عامةً .

أراد الإمام عليّ أن يرى « نقصَ قدرِ المرأة » مما جاء في القرآن الكريم
في مواضع متفرقة :

في سورة النساء (٤ : ٣٤) : « الرجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ
اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ؛ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ
لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ . وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي
الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ، فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ... »

(١) صيغة تحقير لمُثَان .

وفي سورة النساء أيضاً عند الكلام على الارث (٤ : ١٠) : يُوصِيكُمُ
الله في اولادِكُم للذكر مثلُ حظِّ الانثيينِ ... »
وفي سورة البقرة عند الكلام على الشهادة (٢ : ٢٨٢) « ... واستشهدوا
شَهِيدَيْنِ من رِجالِكُم ، فان لم يكونا رجلينِ فرجلٌ وامرأتانِ ممن تَرْضَوْنَ
من الشَّهداء ، أنْ تَضِلَّ إحداهُما فتذكرْ إحداهما الاخرى... »
وكذلك في سورة البقرة (٢ : ٢٢٢) عند الكلام عن المحيض .
هذه الاسباب كلها جعلت الامام علياً يحمل على النساء كلهن حملة شديدة
ويتهمهنَّ جميعتهنَّ ومن يتبعهنَّ معهنَّ . وقد خطب الامام علي بعد
بعد معركة الجمل فوصف النساء بأنهن نواقصُ الإيمان ، نواقص الخطوظ ،
نواقص الحقوق .

ومن اقوال الامام الماثورة : المرأة شر ، وشر منها انها لا بد منها .
ومع أن علياً يرى ان ذلك عام في النساء فانه يرى ايضاً ان نقمة عائشة
كانت عليه خاصة وانها لم تكن لتعامل رجلاً غيره بما عاملته به :
« واما فلانة » (يعني عائشة) فأذكرُكها رأيُ النساءِ وضِغْنُ غلا في
صديرتها كمرِّ رجلٍ القَيْنِ^(١) . ولو دُعِيَتْ لِنِئالٍ من غيري ما أُتَتْ
إليَّ لم تَفْعَلْ » .

على انه يرى ايضاً ان عائشة قاتلته لان قوماً حملوها على ذلك :
« فخرجوا يجرّون حُرمةَ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم كما تُجرّ الامة
عند شرائها متوجّهين بها الى البصرة » .

ولكن لما رأى الامام علي التفاف أهل البصرة حول عائشة رضي الله
عنها ذمهم لأنهم كانوا هم تابعين لها ، فقال :
كُنْتُمْ جُنْدَ الْمَرْأَةِ وَأَتْبَاعَ الْبَهِيمَةِ^(٢) ، رَغَا^(٣) فَأَجَبْتُمْ وَعُقِرَ^(٤)

(١) مرّج القَيْن : كبير الخداه .

(٢) البهيمه هنا الجمل ، وذلك ان عائشة كانت تركب في تلك المعركة جملاً ، ولذالك مرّفت
تلك الحرب بحرب الجمل . (٣) صوت . (٤) قتل .

فهربتم . أخلاقكم رِقاقٌ وعَهْدُكم شقاقٌ ودينُكم نِفاقٌ ، وماؤُكم زُعاقٌ (١) ، وأنْتُن بِلادِ اللهِ ثُرْبَةٌ : أَقْرَبُها مِنَ المَاءِ وَأَبْعَدُها مِنَ السَّمَاءِ ، وبها تِسْعَةُ أَعْشارِ الشَّرِّ .

نرى مما تقدم ان الامام علياً قد ظلم المرأة وحمل عليها حملة شديدة ، ولكننا في الوقت نفسه نرى سبب ذلك واضحاً بيّناً . ولكن العجيب انه لم يرَ فيها خيراً البتة ، ولا ذكرها بحسنة ولا أشار اليها بمعروف . وعلى هذا تُحْمَلُ آراء نهج البلاغة في المرأة على أنها « رأي سياسي » شخصي ، للامام علي ، لا « رأي اجتماعي عام » ، تُبنى عليه الاحكام التي تُعرف بها المنزلة الحقيقية للمرأة في المجتمع وفي تاريخ الفكر الانساني .

المختار من خطبه

الجهاد : اغار سُفْيَانُ بْنُ عَوْفٍ الْاَزْدِيُّ الْغَامِديّ عَلَى مَدِينَةِ الْاَنْبَارِ زَمَانَ عَلِيٍّ ابْنِ اَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ ، وَعَلَى الْاَنْبَارِ يَوْمَ ذَاكَ اشْرَسَ بَنُ حَسَّانٍ (٢) الْبَكْرِيُّ . وَقَدْ اسْتَطَاعَ سُفْيَانُ اَنْ يَقْتُلَ اشْرَسَ وَانْ يَرُدَّ خَيْلَ عَلِيٍّ ابْنِ اَبِي طَالِبٍ عَنِ الْمَسْلُوحَةِ (الْمَكَانِ الَّذِي يَرَابُطُ فِيهِ الْجُنْدُ عِنْدَ مَرْكَزِ حَرْبِي) . حَيْثُ خَاطَبَ عَلِيٌّ خُطْبَتَهُ التَّالِيَةَ :

أَمَّا بَعْدُ ، فَانَ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ ابْوَابِ الْجَنَّةِ فَتَحَهُ اللهُ لَخَاصَّةِ اَوْلِيائِهِ . وَهُوَ لِبَاسُ التَّقْوَى وَدَرْعُ اللهِ الْحَصِينَةِ وَجُسُتُهُ الْوَثِيقَةُ . فَمَنْ تَرَكَهُ رَغْبَةً عَنْهُ أَلْبَسَهُ اللهُ ثَوْبَ الدَّلِّ وَشَمَلَهُ الْبَلَاءُ (٣) ، وَدُيِّثَ بِالصَّغَارِ وَالْقَمَاءِ (٤) ، وَضُرِبَ عَلَى قَلْبِهِ بِالْأَسْدَادِ (٥) ، وَأُدِيلَ الْحَقُّ مِنْهُ بِتَضْيِيعِ الْجِهَادِ ، وَسِيمَ الْخُسْفِ وَمُنْعِ النَّصْفِ (٦) .

(١) مالح . (٢) في الخطبة : حسان بن حسان .

(٣) الجنة : بضم الجيم ، : الوقاية ، السر . شمله البلاء : عت المصائب .

(٤) ديث : ذلل . الصغار والقما : اللد والتضال . المقصود : اللذة والاحتقار .

(٥) الاسداد جمع سد . ضرب على قلبه بالاسداد : جعل بينه وبين الحق ستاراً .

(٦) ادبل الحق منه : أخذ منه الحق ، ظلم . النصف : بفتح النون والصاد ، وتكون ايضاً

بكون الصاد مع فتح النون او كمرها) : الانصاف . الخسف : الدل

ألا وإني قد دعوتكم الى قتال هؤلاء القوم^(١) ليلاً ونهاراً ، وسراً واعلاناً ، وقلت لكم : «اغزوهم قبل ان يغزوكم» . فوالله ما غزينا قوم^٢ في عقر دارهم إلا ذلّوا . فتواكلتم ونخاذلتم حتى شنت الغارات عليكم ومليكت عليكم^٣ الاوطان . وهذا أخو غامد^(٤) وقد وردت خيله الانبار ، وقد قتل حسان بن حسان البكري ، وأزال خيلكم عن مسالحتها^(٥) . ولقد بلغتني أن الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة فينزع حجلتها وقلبها وقلائدَها ويرعائها ما تمنع منه إلا بالاسترجاع والاسترحام^(٦) ، ثم انصرفوا وافرين^(٧) ما نال رجلاً منهم كلم^(٨) ولا أريق لهم دم . فلو ان امرأ مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به مكلوماً ، بل كان به عندي جديراً .

فيا عجباً ، والله ، يُميت القلب ويَجْلِبُ^٩ لهم اجتماع هؤلاء القوم^(١٠) على باطلهم وتفرقكم عن حقكم . فقبحاً لكم وترحاً حين صيرتم غرضاً يرمى^(١١) : يُغار عليكم ولا تُغيرون ، وتُغزُونَ ولا تَغزُونَ ، وَيُعصى الله وتَرْضُونَ . فإذا أمرتكم بالسير اليهم في الصيف قلم هذه حمارة القيظ أمهلنا حتى يَسْبِخَ عنا الحر . وإذا أمرتكم بالسير اليهم في الشتاء قلم هذه صبرة^(١٢) القَر ، أمهلنا حتى يَنْسَلِخَ عنا البرد . كل هذا فِراراً من الحر والقَر^(١٣) ! فأنتم ، والله ، من السيف أقر .

(١) أهل الشام .

(٢) أخو غامد : سفيان بن حوف أرسله معاوية لشن الغارات على أطراف العراق .

(٣) المسلحة : المكان الحصين الذي يوضع فيه الجند للدفاع .

(٤) الحجل : الخللخال (يكون في الرجل) . القلب : السوار (يكون في اليد) . القلادة :

العقد في العنق . الرعات : الأفرات (تكون في الأذن) . الاسترجاع : قولهم : إنا لله وإنا إليه

راجعون . الاسترحام : طلب الرحمة ، قولهم : رحمه الله - أي كانوا يتأسفون بأفواههم ولا يدافعون

بأنفسهم . (٥) وافرين : ساليين . (٦) كلم : جرح . (٧) أهل الشام : اتباع معاوية .

(٨) القروح : الحزن . الغرض : الهدف ، أي قصيكم المصائب .

(٩) حمارة القيظ : أشده . يسبخ : يخف . صبرة القَر : أشده .

(١٠) القَر : البرد . الأصل في القَر ان تكون مضمومة ، ولكنها فُتحت هنا اتباعاً للفظلة الحر .

يا أشباه الرجال ولا رجال . حلوم الأطفال ، وعقول ربات الحجال (١)
لَوَدِدْتُ أَنِّي لَمْ أَرْكَمْ وَلَمْ أَعْرِفْكُمْ . معرفة ، والله ، جَرَّتْ نَدْمًا ،
وَأَعْقَبَتْ سَدَمًا (٢) . قَاتَلَكُمْ اللَّهُ ، لَقَدْ مَلَأْتُمْ قَلْبِي قِيحًا وَشَحْنَمَ صَدْرِي
غِيظًا ، وَجَرَّعْتُمُونِي نُغْبَ التَّهْمَامِ أَنْفَاسًا (٣) . وَأَفْسَدْتُمْ عَلَيَّ رَأْيِي بِالْعِصْيَانِ
وَالْخِلْدَانِ ، حَتَّى قَالَتْ قُرَيْشٌ : إِنَّ ابْنَ أَبِي طَالِبٍ رَجُلٌ شُجَاعٌ ، وَلَكِنْ
لَا عِلْمَ لَهُ بِالْحَرْبِ . اللَّهُ أَبُوهُمْ ! وَهَلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ أَشَدُّ لَهَا مِرَاسًا (٤) ،
وَأَقْدَمَ فِيهَا مَقَامًا مِنِّي ؟ لَقَدْ تَهَضَّتْ فِيهَا وَمَا بَلَغَتْ الْعِشْرِينَ ، وَهَا أَنَا
قَدْ ذَرَفْتُ عَلَى السَّيْنِ (٥) ، وَلَكِنْ لَا رَأْيَ لِمَنْ لَا يُطَاعُ .

— من خطبة له عليه السلام ، بعد حرب الجمل ، في ذم النساء :
مَعَاشِرَ النَّاسِ ، إِنَّ النِّسَاءَ نَوَاقِصُ الْإِيمَانِ نَوَاقِصُ الْحِفْظِ نَوَاقِصُ
الْعُقُولِ .

فَأَمَّا نَقْصَانُ إِيْمَانِهِنَّ فَقَعُودُهُنَّ عَنِ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ فِي أَيَّامِ حَيَاضِهِنَّ .
وَأَمَّا نَقْصَانُ عُقُولِهِنَّ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ كَشَهَادَةِ الرَّجُلِ الْوَاحِدِ . وَأَمَّا
نَقْصَانُ حِفْظِظِهِنَّ فَمَوَارِيثُهُنَّ عَلَى الْأَنْصَافِ مِنْ مَوَارِيثِ الرِّجَالِ .
فَاتَّقُوا ثِيْرَارَ النِّسَاءِ ، وَكُونُوا مِنْ خِيَارِهِنَّ عَلَى حَذَرٍ ، وَلَا تُطِيعُوهُنَّ
فِي الْمَعْرُوفِ حَتَّى لَا يَطْمَعَنَّ فِي الْمُنْكَرِ .

— كَانَ الْخَوَارِجُ يَتَنَادَوْنَ لِلْاجْتِمَاعِ بِقَوْلِهِمْ : « لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ » .
وَكَانُوا يَقْصِدُونَ بِهَذَا النِّدَاءِ أَنْ يَضَعُوا مَرْكَزَ الْإِمَامِ عَلَى إِذْ يَعْنُونَ أَنَّ لِسُلْطَةِ
لِلْإِمَامِ عَلَى عَلَيْهِمْ لِأَنَّ السُّلْطَةَ الْحَقِيقِيَّةَ هِيَ لِلَّهِ . فَفِي يَوْمٍ مِنَ الْأَيَّامِ سَمِعَ الْإِمَامُ
عَلِيٌّ الْخَوَارِجَ يَحْكُمُونَ (يَقُولُونَ : لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) فَقَالَ :
« كَلِمَةٌ حَقٌّ يُرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ ! نَعَمْ ، إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ . وَلَكِنْ هَؤُلَاءِ
يَقُولُونَ : لَا إِمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ . وَإِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ ، يَعْمَلُ فِي

(١) حلوم : عقول . ربات الحجال : النساء

(٢) السدم : الأسف . (٣) سقيتموني الهم شيئاً بعد شيء .

(٤) المراس : المعاناة ، والتمرين . (٥) زادت سي على ستين سنة .

لأمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ، ويُبَلِّغُ فيها الأجل ، ويُجْمَعُ به
القيءُ ، ويُقاتل به العدو ، وتَأْمَنُ به السُّبُلُ ، ويؤخذ به للضعيف من
القوي حتى يستريحَ برّاً ويستراحَ من فاجرٍ .

الحركة الفكرية في عصر الخلفاء الراشدين

اشتهر الصحابة بتفسير القرآن ورواية الحديث وبالفقه كأبي بكر وعمر
وطلحة والزبير وعبدالله بن عمر وعبد الرحمن بن عوف وأبي الدرداء وعبدالله
ابن مسعود وعائشة وأبي هريرة وأنس بن مالك : اشتهر أبو بكر خاصة بعلم
الانساب ، وعمرٌ بأداب السفارة (فقد كان يَسْفُرُ بين القبائل للصلح)
ومُعَاذُ بن جبل بالقضاء . وسمي عبد الله بن عباس تَرْجُمانَ القرآن .
أما الشعراء والخطباء فكانوا كثيرين . وكذلك كان حُفَظُ اللغة والعارفين
بلهجات القبائل ، فان عثمان بن عفان أمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير
وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام بجمع القرآن (راجع فوق
ص ١٢٣ ، ١٣٤) وقال لهم : « اذا اختلفتم أنتم وزيد في شيء من القرآن
فاكتبوه بلغة قريش فانما أنزل بلسانهم » (الفهرست ٣٧) .
وكان لأبي بن كعب (ت ٢١هـ = ٦٤٢م) كتاب في فضائل القرآن
(الفهرست ٥٥) ، ولأبي حمزة ثابت بن دينار الثُمالي المعاصر للإمام علي
كتاب في تفسير القرآن (الفهرست ٥٠) .

للتوسع والمراجعة

- نهج البلاغة بشرح الشيخ محمد عبده (حققه وزاد فيه محمد محي
الدين عبد الحميد) ، القاهرة (المطبعة التجارية) بلا تاريخ ؛
أشرف على تحقيقه وطبعه عبد العزيز سيد الأهل ، بيروت (دار
الاندلس) ١٩٦٣ م ؛ الخ .
- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ، طهران ١٢٧٠ هـ ، القاهرة
(البابي) ١٣٢٩ هـ ، بيروت ١٩٦٤ .

- مستدرک نهج البلاغة ... ويليه كتاب مدارك نهج البلاغة ودفع الشبهات عنه ، تأليف الهادي كاشف الغطاء ، بيروت (مكتبة الاندلس)
- ديوان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (محسن الامين) ، دمشق ١٩٤٧ م
- غرر الحكم ودرر الكلم... من كلام .. الامام علي بن أبي طالب. جمعه عبد الواحد بن محمد الأملي ، صيداء ، ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م ،
- ترجمة علي بن أبي طالب بقلم أحمد زكي صفوت ، القاهرة (مطبعة العلوم) ١٩٣٢ م .
- نهج البلاغة ، تأليف عمر فروخ ، بيروت ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م .
- علي بن أبي طالب : شعره وحكمه ، تأليف أحمد تيمور ، القاهرة ١٩٥٨ م .
- علي والفلسفة ، تأليف محمد جواد مغنية ، بيروت بلا تاريخ .
- دراسات في نهج البلاغة ، تأليف محمد المهدي شمس الدين ، النجف (مكتبة الامين) ١٩٥٦ م .
- فضائل الامام علي لمحمد جواد مغنية ، بيروت (دار مكتبة الحياة) ١٩٦٢ م .
- عبقرية الامام ، لعباس محمود العقّاد ، مصر (دار المعارف) ١٩٤٣ م .

الدولة الأموية

بعد معركة صفّين استبدّ معاوية بالشام (سورية) وبويع له بالخلافة فوطئد الملك في بيته . ولما توفي معاوية (٦٠ هـ = ٦٨٠ م) خلفه ابنه يزيد ف وقعت في أيامه مأساة كربلاء ٦١ هـ (١٠ - ١٠ - ٦٨١ م) . ولما مات يزيد (٦٤ هـ = ٦٨٣ م) خلفه ابنه معاوية ، وكان ضعيفاً عليلًا فتنازل عن الخلافة فتنازع عليها جماعة من بني أمية وعبدُ الله بن الزبير ، ثم فاز بها مروان بن الحكم (٦٤ هـ = ٦٨٤ م) . وخلف مروان ابنه عبد الملك في العام التالي وبقي في الخلافة واحدة وعشرين سنة خلّص الحكم في اثنائها لبني أمية واتسعت الفتوح في المشرق بإدارة والي العراق الحجاج بن يوسف الثقفي (ت ٩٥ هـ = ٧١٤ م) وفي المغرب ، في إفريقية والاندلس ، بقيادة موسى بن نصير وطارق بن زياد .

وفي أيام الوليد بن عبد الملك اتسع العمران في الشام وأستبحرت الحضارة ، ولكن بعد أن كانت الحركات الدينية والاحزاب السياسية قد اخذت تهدد حياة الدولة الاموية . فإلى جانب الخوارج والمرجئة كانت الدعوة العلوية ترسخ قواعدها في الولايات الشرقية ، في خراسان وما حولها .

وكان عمر بن عبد العزيز الذي تولى الخلافة نحو ستين ونصف سنة ثم توفي في سنة ١٠١ هـ (٧٢٠ م) تقياً عادلاً مثل الفكرة الاسلامية في الحكم أحسن تمثيل حتى عُدد في الخلفاء الراشدين ؛ ولكنه كان وبالاً على مُلك بني أمية . ثم لم ير الامويون خليفة حازماً بعد هشام بن عبد الملك الذي تولى الخلافة عشرين سنة الا بضعة اشهر من سنة ١٠٥ الى ١٢٥ هـ (٧٢٤ - ٧٤٣ م) . وتداولت الحركات السياسية والدينية والفكرية في العصر الاموي . وكلّتها

نابعة من النزاع على الخلافة ، حتى سقطت الدولة الاموية سنة ١٣٢ هـ
(٧٥٠ م) .

صورة الحياة في العصر الأموي

في العصر الاموي انقلبت الخلافة مُلكاً وراثياً ونشأ منصب ولاية العهد ومنصب الوزارة ، كما نشأ عدد من الدواوين (الادارات الحكومية) كديوان الرسائل ، وهو يشبه رئاسة الوزارة في أيامنا ، وديوان الجند وديوان الخراج .

وكانت الدواوين (سجلات الحكومة) تكتب ، مند الجاهلية ، بالفارسية في العراق وبالرومية في الشام وبالقبطية في مصر ، فنقلها عبد الملك كلها الى العربية فأصبحت اللغة العربية لغة الدين والدولة والامبراطورية . وكذلك سكّ عبد الملك عملة عربية اسلامية ، وكان العرب يتعاملون ، مند الجاهلية أيضاً ، بالدنانير والدرهم البيزنطية والفارسية .

وفي العصر الاموي كثر الموالي (المسلمون من غير العرب) ، ولكن لم يكن لهم حظّ في الحكم ولا نصيب في الحياة الاجتماعية والادبية لأن سياسة الدولة الاموية كانت قومية عنيفة مما أثار حفيظة الموالي . وقد كان من أثر ذلك نشأة الحركة الشعبية التي بدأت بالقول بأن غير العرب كانوا قبل الاسلام أفضل من العرب حضارةً . ثم بدأ الموالي يكرهون العرب ، ثم أدخلوا يضمون جهودهم الى جهود الناقمين على الحكم الاموي . وتبدّى ذلك أعظم ما تبدّى في انضمام الموالي الى الحركة العلوية التي أزال الحكم الاموي وجاءت بالدولة العباسية .

وضعت العنصرية العربية أيضاً بنشوء طبقة المولدين التي كانت إنتاج زواج العرب بالفارسيات والروميات والتركيات وسواهن .

أما الحياة الدينية فقد رأينا منها طرفاً يتعلق بالفرق النصرانية التي كانت كثيرة في الشام والعراق ، والى حد ما في مصر .

وانغمس الامويون وأنصارهم في شيء من الترف باتساع العمران ونشأت مجالس الغناء والخمر . ثم توسع الامويون وتأثّقوا في المطاعم والملابس وفي أثاث المنازل ، كما كثرت رحلات الصيد وحلبات السباق . ولكن يبدو أن هذا الترف لم يعمّ جميع الطبقات .

الحركة الأدبية والحركة الفكرية

كانت الحركة الادبية والحركة الفكرية ناشطتين في العصر الاموي^(١) . أما الاشعار والخطب فقد وصل الينا منها شيء كثير . ويبدو أن التأليف لم يكن أقل نشاطاً ، وإنما لم يصل الينا مما ألّف في العصر الاموي شيء . جاء في الاغانى (٤ : ٢٥٣) أن عبد الحكيم بن عمرو بن عبد الله بن صفوان الجُمَحِي ، وكان معاصراً للاحوص (ت ١٠٥ = ٧٢٣ م) ، اتخذ بيتاً فجعل فيه شطرنجات ونردات وقرقات^(٢) ودفاتر فيها من كلّ علم ، وجعل في الجدار اوتاداً ، فمن جاء علّق ثيابه على وتد منها ثم جرّ دفتراً فقرأه ، أو بعض ما يلعب به فلعب به مع بعضهم .

لعل أقدم من ألّف في العصر الاموي صُحّاح بن العباس العبدي الذي أدرك معاوية وألّف له كتاب الامثال (الفهرست ١٣٣) . ومن المؤلفين المتقدمين زياد بن أبيه (ت ٨٥٣ = ٦٧٣ م) ألّف كتاباً في المثالب (الفهرست ١٣١) ، أي معائب العرب . ومنهم علاقة بن كريم الكلابي ، وقد عاصر يزيد بن معاوية ، وله كتاب الامثال .

ومن مشاهير المؤلفين المتقدمين عبيد بن شيرة المتوفى في البصرة نحو

(١) راجع ملاحظة تتعلق بخالد بن يزيد في فصل « النقل والنقل » .

(٢) القرق (يفتح أو يفتح فكسر) أو السدر (يضم ففتح) لعبة تلعب على رقعة فيها مربع صغير في الوسط ثم مربع كبير يملأ بالرقعة . ثم هناك خطوط تصل بين زوايا المربعين ثم بين النقاط التي تنصف الأضلاع ، بعد ذلك يرسم خطان متوازيان من كل جانب يصلان بين الخطين اللذين يصلان بين زوايا المربعين . ويلعب على هذه الرقعة بمحصات (حجارة صغيرة) .

سنة ٦٧ هـ (٦٨٦ م) . روى عبيد بن شربة عن علاقة بن كريمة ، وله كتاب الملوك وأخبار الماضين (الفهرست ١٣٢) .

واشتهر أبو الاسود الدؤلي المتوفى في البصرة سنة ٦٩ هـ (٦٨٨ م) بأنه أول من أُلّف في النحو . وقد جعل أبو الاسود الكلمة ثلاثة انواع : اسماً وفعلاً وحرفاً مما يدل على شيء من العلم بالنحو اليوناني كان قد تسرب الى العرب ، ومن طريق السريان في الاغلب ، منذ ذلك الزمن المتقدم .

وكان سليم بن قيس الهلالي المتوفى في أيام الحجاج من أتباع الامام عليّ وقد أُلّف كتاباً في الفقه هو أول كتاب ظهر للشيعه (الفهرست ٣٠٧ - ٣٠٨) .

ومن أشهر المحدثين والفقهاء ورواة الادب في العصر الاموي عروة بن الزبير (ت ٩٣ هـ = ٧١٢ م) وهو شقيق عبدالله بن الزبير ابوهما الزبير ابن العوام ، وأمه اسماء بنت أبي بكر . وقد أُلّف عروة كتاباً في الفقه قبل سنة ٦٣ هـ (٦٨٢ م) .

الى ذلك الحين كانت الكتابة العربية عريّة من الإعجام والحركات ، فكلمة « فرح » كانت تقرأ بالقريئة : فرج ، فرح ، فرخ ، قرح ، قرح ، الخ ، مع ما يمكن أن يلحق كل كلمة من الحركات التي تجعل منها اسماً مرفوعاً أو مجروراً أو تجعل منها فعلاً مهملاً أو مضعفاً (مشدداً) مبنياً للمعلوم أو للمجهول . ولقد حرص الحجاج (ت ٩٥ هـ = ٧١٤ م) على أن تكون الحروف العربية معجمة ومحركة حباً بضبط قراءة القرآن الكريم ، فالى أيامه يرجع تاريخ الاعجام والحركات .

ومن مؤلفي العصر الأموي عكرمة (ت ١٠٥ هـ = ٧٢٣ م) ، له تفسير للقرآن رواية عن ابن عباس (الفهرست ٥١ ، ٥٣) ، والحسن البصري وله أيضاً كتاب تفسير القرآن (الفهرست ٢٣) ، ومكحول الشامي (ت ١١٦ هـ = ٦٣٤ م) ، وله كتاب السنن في الفقه ، وكتاب المسائل في الفقه (الفهرست ٣١٨) ، وعبدالله بن عامر اليحصبي (ت ١١٨ هـ = ٧٤٦ م) ، وله كتاب

مقطوع القرآن وموصله ، وكتاب اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق
(الفهرست ٤٣ ، ٤٤ ، ٥٤ ، ٥٥) .

وكان الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١ هـ = ٧٢٠ م) قد أشار على
محمد بن شهاب الزُّهري (ت ١٢٤ هـ = ٧٤٢ م) بأن يجمع حديث رسول
الله . ولا ندري اذا كان الزُّهري قد فعل ذلك .

وجاء في الفهرست (ص ٣٤) أن الخليفة الوليد بن يزيد (ت ١٢٦ هـ =
٧٤٤ م) جمع أشعار العرب وأخبارها وأنسابها ولغاتها .
ومن أعقاب المؤلفين في العصر الاموي المغيرة بن مقسم الضبي (ت
١٣٦ هـ = ٧٥٣ م) ، وله كتاب الفرائض (الفهرست ٣١٦) .

أما أعظم المظاهر الفكرية في العصر الاموي فكان نشأة علم الكلام .

علم الكلام نطاقه ونشأته في العصر الأموي

قال ابن خلدون (المقدمة ٨٢١ وما بعدها) :

« علم الكلام علم يتضمن الحجاج (الجدال) عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة . ومير هذه العقائد هو التوحيد . »

ويشرح ابن خلدون التوحيد فيقول : « ان الحوادث في عالم الكائنات — سواء أكانت من اللوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية — لا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها (أي تعودنا أن نراها تحدث بهذه الأسباب الظاهرة وعلى هذا النمط) . وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً ، فلا بد له من أسباب أخرى . ثم لا تزال تلك الأسباب مرتقية (مبتعدة واحداً بعد واحد) حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدتها وخالقها ، لا إله إلا هو . »

ويتابع ابن خلدون الكلام ويقول إن الأسباب تتشعب وتتضاعف في ارتفاعها ، ولا سيما إذا كانت متعلقة بأفعال الناس والحيوان ، فإن من جملة أسباب هذه الأفعال الإنسانية والحيوانية في الشاهد (في ما نعرفه من اختبارنا) القُصود (المقاصد) والإرادات . والقصود والإرادات أمور نفسانية ناشئة

في الغالب عن تصوّرات سابقة يتلو بعضها بعضاً . وتلك التصوّرات هي أسباب قصّد الفعل ، وقد تكون أسباب تلك التصوّرات تصوّرات أخرى . وكلّ ما يقع في النفس من التصوّرات مجهولٌ سببُهُ ، اذ لا يطلع أحدٌ على مبادئ الامور النفسانية ولا على ترتيبها ، إنّما هي أشياء يلقبها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً . والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها ، وانما يُحيط علماً في الغالب بالاسباب التي هي طبيعة ظاهرة وتقع في مداركها على نظام وترتيب ، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها . وأما التصوّرات فنطاقها أوسع من النفس لأنّها للعقل الذي هو فوق طور النفس ، فلا تكاد النفس تدرك الكثير منها فضلاً عن الاحاطة ...

« وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة : » وما أُوتيتُم من العلم إلا قليلاً^(١) ، فلذلك أُمِرْنَا بقطع النظر عنها (عن الاسباب) ولغائها جملة والتوجّه الى مسبب الاسباب كلّها وفاعلها وموجدّها لترسخ صيغة التوحيد في النفس ، على ما علّمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا وطُرُق سعادتنا لاطلاعهم على ما وراء الحسّ ... فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الاسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق : « قل هو الله أحدٌ » ، الله الصمد ، لم يلد ولم يُولد ولم يكن له كفوّاً أحدٌ^(٢) .

اسم علم الكلام

يمكن أن ترْجِعَ تسمية علم للكلام الى أحد أوجه التعليل التالية :

أ — ان هذا الفن اتّخذ اسمه من الكلام الانساني ، لأن علماء هذا الفن كانوا يتجادلون على أساس من المنطوق ، ويستعملون الأقيسة والأدلة في جِدالهم . وكل ذلك راجع الى الكلام الانساني .

ب — اتّخذ هذا الفن اسمه من الموضوعات التي عالجها . إنّ أبرز قضايا

(١) سورة الإسراء (١٧ : ٨٥) .

(٢) سورة الإخلاص ورقعها في المصحف ١١٢ .

علم الكلام وأهمّها وأشدّها تعقيداً كان قضية خلق القرآن (قدمه أو خلقه) . وقد دار الخلافُ حول القرآن الكريم في السؤال التالي : أكلامُ الله هو أم لا ؟ من أجل ذلك عُرف هذا الفن كلّه باسم « علم الكلام » .

جـ - وزعم بعضهم أن « الكلام » في اللغة العربية يقابل « لوغوس » في اليونانية و « ملتا » في السريانية ، بمعنى الكلمة ، وأن « علم الكلام » في العربية نقل (ترجمة) للتعبير اليوناني أو السرياني الذي يتعلق بقضايا في النصرانية تشبه قضايا علم الكلام في الاسلام .

عوامل نشأته

نشأ علم الكلام من أحوال البيئة الاسلامية نفسها ، فهو من هذه الناحية نتاج البيئة الاسلامية وحدّها . ويبدو لنا أن هذه الاحوال الاسلامية كانت منبعثة من مصادر أربعة : من الفضول العقلي ، ومن التشدد في المبادئ ، ومن السياسة ، ومن محاولة إقناع غير المسلمين في أول الامر بعقائد الاسلام .

(١) الفضول العقلي :

حثّ الله تعالى المسلمين في القرآن الكريم على التفكير وعلى جدال غير المسلمين بالتي هي أحسن . فانطلق نفر من المسلمين يسألون عن كل شيء ، حتى عن الاشياء التي لم يكن لها - ولا لها اليوم - جوابٌ شافٍ . وفي القرآن الكريم آياتٌ كثيرة تدل على نوع تلك الاسئلة التي كان العرب والمسلمون ، منذ صدر الدعوة في حياة رسول الله ، يسألون عنها :

- يسألونك عن الروح ، قلّ : الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم الا قليلاً .

- ولا تسألوا عن أشياء إن تبدّ لكم تسؤوكم .

- ولا تقف ما ليس لك به علم .

- وما أدري ما يفعل بي ولا بكم .

ولقد كان العرب الجاهليون أنفسهم يسألون رسول الله أسئلة تمّت الى

علم الكلام . جاء في تفسير الطبري (١٣ : ٧٣ - ٧٤) أن نفرأ من العرب المشركين ومن اليهود قالوا للرسول : من هذا الذي تدعو اليه ؟ أياقوت هو أم ذهب أم ما هو ؟ وقال آخرون : أرأيت ربكم ؟ أذهب هو أم فضة أم لوئو ؟ .

وروى الزنجشري في تفسير سورة الرعد^(١) أن أربد بن ربيعة العامري ، أخوا ليبد الشاعر المشهور ، لما وقَدَ معَ عامر بن الطفيل على رسول الله ، وحدَّتهما رسول الله عن قدرة الله على البعث وإعادة الخلق ، قال له أربدُ : أخبِرنا عن ربنا ، أمن نحاس هو أم من حديد ؟
(٢) التشدد في المبادئ :

ان البشر متفاوتون في الاحوال الاجتماعية ، فهم من أجل ذلك متفاوتون نفسياً ثم يتفون من القضايا العامة عادة مواقف مختلفة . فالخوارج الذين كانوا بدوا في الأكثر تشددوا كثيراً في أمور الدين واعتقدوا أن الإيمان « كل » لا يجوز التفريط في جانب منه . فمن ارتكب ذنباً كبيراً أو صغيراً بطل إيمانه فكان كافراً يجب قتله^(٢) .

أما المرجئة فكانوا أنصار بني أمية في الشام في الأكثر . وكان هؤلاء يعلمون ان بني أمية اخلوا الخلافة غصباً أو بالقوة ثم خرجوا عن المنهج الذي سار عليه الخلفاء الراشدون ، ولكن لم يستطيعوا ان يقاوموا الدولة ، او ان يخالفوها محافظة على مصالحهم على الأقل ، فاعتقدوا أن الاصل في الدين انما هو الإيمان ، وان كل ذنب مهما عظم لا يمكن ان يخرج أحداً من الدين . غير أنهم اقرروا بأن المذنب يعاقب ، ولكن لا نعاقبه نحن الآن ولا ندينه ، بل « نرجئه » (نُسْله ، نُؤخِّره) إلى الله يحاسبه يوم القيامة بما يستحق . ومن هنا جاء اسمهم « المرجئة » .

(١) الكشاف ، المطبعة البهية ، مصر ، الطبعة الأولى ١٣٤٣ هـ ، ١ : ٤٩١ .

(٢) راجع الفرق بين الفرق لمبد القاهر البغدادي ، مصر ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م ، ص ٥١ وما

بعدها .

واما المعتزلة ، وهم اهل البصرة في الغالب واهل الكوفة وبغداد من أئمة الفقه واللغة والنحو والمنطق فقد قلبوا الأمر على وجوهه والتمسوا الاعذار للناس وفصلوا الادلة ، كشأنهم في تطلّب وجوه الإعراب وجوازات اللغة والتلفيق في الفقه بين المذاهب المختلفة والتوقف في القطع في الامور ، فاختروا ان يقفوا هنا في الايمان ايضاً موقفاً وسطاً ، فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين ، اي أن المسلم اذا ارتكب ذنباً صغيراً لم يضره ذلك في ايمانه . ولما اذا ارتكب كبيرة (عصى والديه ، شرب خمرأ) فان هذا ينقص من ايمانه ولكن لا يُخرجه من الايمان . ولذلك لا يكون مرتكب الكبيرة عندهم مؤمناً تاماً ولا كافراً تاماً ، بل فاسقاً ، في منزلة بين المنزلتين : بين الايمان التام والكفر التام .

(٣) التفكير السياسي :

وكان التفكير السياسي ، منذ وفاة رسول الله (١١ هـ = ٦٣٢ م) من العوامل الاولى التي أدت الى نشأة علم الكلام . لما توفّي الرسول اختلف المسلمون في من يجب أن يتولّى الخلافة : أتكون الخلافة بالانتخاب أو بالوراثة أو بالتعيين .

وسلك المسلمون في الخلافة مسالك مختلفة : جاء أبو بكر الصديق بعد الرسول بالانتخاب ، وجاء عمر بن الخطاب الى الخلافة بالتسمية والتعيين من قبيل أبي بكر . وأقر المسلمون ذلك من أبي بكر وبايعوا عمر . أما عثمان بن عفان فجاء بالشورى : لما طعن عمر بن الخطاب خشي أن يختلف المسلمون بعده على الخلافة فعيّن ستة نفر من وجوه المسلمين في المدينة (هم رؤساء العصبية والطامعون في الخلافة) وأمر أن يختلوا ثلاثة أيام يختارون في أثنائها واحداً منهم للخلافة . وقد اختاروا عثمان بن عفان . أما علي فجاء الى الخلافة باجماع قادة الوفود الذين قتلوا عثمان . وأما معاوية فأخذ الخلافة بالسيف . ثم أصبحت الخلافة بالوراثة .

غير أن المسلمين اختلفوا نظرياً على منصب الخلافة :

قال اهل السنة (من المهاجرين والانصار ، أهل مكة والمدينة) : إن الخلافة منسوبة دنيوي ، ولكن لا بد منها لإقامة أمور الدين والدنيا . والخليفة يُنتخب انتخاباً ، فمن أجمع أهل الحل والربط عليه وجبت طاعته على المسلمين .

وقال الخوارج : الخلافة منصب دنيوي غايته اقامة الاحكام . فاذا اتفق المسلمون على اقامة الاحكام لم يبق حاجة الى نصب خليفة . أما الشيعة فقالوا : الامامة (الخلافة) منصب ديني ، وتكون بالنص والتعيين في علي بن ابي طالب وأبنائه من فاطمة بنت محمد رسول الله . وتشعبت الآراء السياسية ، فيما بعد ، واختلطت الآراء الدينية ، ونمت في ذلك الاقوال حتى أصبح للخلافة نظريات دينية وقومية وسياسية ليس فيها شيء من الدين ، ولكن الجدل والقتال كثيراً حولها .

(٤) اقناع غير العرب :

لا ريب في ان العربي قد بهر بإيجاز القرآن الكريم وبلاغته وأدرك أسرارهما فقام له ذلك في كثير من الأحيان مقام الإقناع . ثم ان الفطرة العربية الاولى لم تكن بعيدة عما جاء في القرآن من التوحيد . أما شأن غير العرب الذين دخلوا في الاسلام ، أو جادلوا المسلمين من غير أن يكونوا قد دخلوا في الاسلام ، فكان مختلفاً جداً . ولقد رأينا شيئاً من جدال اليهود والنصارى للمسلمين منذ أيام الرسول صلى الله عليه وسلم . ويبدو أن هذا الجدال كان يقود الى التنازع والتساب ، فخاطب الله تعالى المسلمين في القرآن الكريم بقوله (١) : « ولا تُجادلوا اهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن ، إلا الذين ظلموا منهم ، وقولوا : آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم . ولهمنا وإلهاكم واحد ، ونحن له مسلمون » .

وفي سورة الانعام إشارة إلى جدال عنيف بين المسلمين والمشركين حول التوحيد والشرك ، قبل أن يأمر الله رسوله بقتال مشركي العرب حتى يدخلوا

(١) « النكبات » ٢٩ : ٤٦ .

في الاسلام . قال تعالى (٦ : ١٠٦ - ١٠٨) : « اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ، وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ . وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا ؛ وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا ، وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ . وَلَا تَسْتَبُؤُا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْتَبِؤُا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ . كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ قَوْمٍ عَمَلَهُمْ ؛ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ . »

وبعد الفتح العربي ، بعد وفاة الرسول بنحو عامين ، وفي مدى عشرة أعوام من سنة ١٤ الى سنة ٢٤ للهجرة (٦٣٥ - ٦٤٥ م) ، كان العرب قد فتحوا العراق والشام وفارس ومصر ، ثم دخل في الاسلام أفواجٌ من اليهود والنصارى والمجوس من فرقٍ مختلفة ومذاهبٍ شتى . وإذا كان هؤلاء قد غيَّروا دينهم في ساعة من ليلٍ أو نهار ، فلم يكن من المنتظر أن تتبدل عقليتهم بمثل هذه السرعة . إن الذي كان يعتقد أن في العالم إلَّهين أو ثلاثةً أو آلهةً بعدد مظاهر الطبيعة ، أو لا يؤمن بآله ولا يبعث ، أو كان يعيش في نظام اجتماعي غير ذلك الذي جاء به الاسلام ، لم يكن مستغرباً منه أن يسأل علماء المسلمين أسئلةً تُساورُ نفسه . وقد كان السائلُ دوماً أحدَ رجلين : إما رجلاً يطلبُ جواباً يطمئن به قلبه ، وإما رجلاً يريد أن يجادل لإدخال البلبلة في القلوب المطمئنة . ومن هذين النوعين من السؤال نشأ علم الكلام .

نشأة علم الكلام

نشأ علم الكلام في مدى قرن من الزمن : بعد معركة صفين (٣٦ هـ = ٦٥٧ م) جداراً عاماً ثم انتهى قبيل سقوط الدولة الاموية (١٣٢ هـ = ٧٥٠ م) فتناً مستوياً له منهاجُه وقضاياه المعينة . ويبدو لنا أن جميع القضايا الاساسية لعلم الكلام نبتت في هذا الدور

أ- بعد معركة صفين وقبول الامام علي كرمه بالتحكيم على الخلافة بينه وبين معاوية ، خالف علياً جماعةٌ من أتباعه وخرجوا من صفوفه فسُمُّوا « الخوارج » .

كان الخوارج يتشدّدون في القياس ، بظاهر القواعد والاحكام . وقد كان اعتراضهم الاول على الامام عليّ أن الحرب بينه وبين معاوية كان يجب أن تنتهي في ميدان القتال : وأن الحق في رأيهم لا يعدو أحد وجهين : إما أن يكون معاوية على حق فيتحتّم على الامام عليّ أن يتنازل له عن الخلافة ، وإما أن يكون عليّ غير حق فيتعيّن على الامام عليّ أيضاً أن يتابع القتال ؛ فإن لم يفعل الإمام عليّ أحد هذين الأمرين فهو كافر .

وقد اجتمع الامام عليّ بهؤلاء الخوارج ، وكان يقال لهم المُحَكِّمَة ^(١) والشرأة ^(٢) والحروية ^(٣) ، وجادلهم ، ولكن لم يقنعوا منه . ثم انهم تأمروا عليه ، وعلى معاوية ووزيره عمرو بن العاص ، ولكنهم لم ينجحوا إلا في قتل الامام عليّ (٤٠ هـ = ٦٦١ م) .

آراء الخوارج المحكمة

آراء المحكمة من الخوارج بدائية تتصف بالتصلّب والتطرف ، وإن كان في ظاهرها شيء من المنطق الفطري :

— الخلافة حق لكل مسلم ، وغايتها إقامة الاحكام .

— إذا خالف الخليفة الشروط التي ببيع عليها جاز عزله أو قتله .

— إذا اتفق المسلمون على أن يقيموا الاحكام بأنفسهم ، استغنوا عن نصب خليفة .

(١) المحكمة : الذين كانوا يحكمون فيقولون : لا حكم إلا لله ، اعتراضاً على الإمام عليّ الذي قبل بأن يحكم رجلان (أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص) بينه وبين معاوية بالاستناد إلى ما جاء في حكم القرآن الكريم في ذلك .

(٢) الشرأة جمع شاة ، وهو الذي شرى (أي باع) نفسه في سبيل الله (راجع القرآن الكريم ، سورة البقرة ، الآية ٢٠٧ : « ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله ، والله رؤوف بالعباد ») .

(٣) الحروية نسبة إلى حروراء (بفتح الحاء أو ضمها ، وهي موضع قرب الكوفة اجتمع فيه الإمام علي بالخوارج لما جادلهم .

- الدفاع عن الرأي بالجدال وبالقتال .
- قتل المخالفين لهم في الرأي مع أهلهم .

في العصر الأموي

مثل حركة الكلام في العصر الأموي أربع فِرَقٍ : الخوارجُ وغلاة الشيعة والمرجئة والمعتزلة . أما الخوارج وغلاة الشيعة فقد كانت آراؤهم الدينية ستاراً لنشاطهم السياسي . وأما المرجئة فكانت لهم آراءٌ سياسية سلبية فقط . والمعتزلة وحدهم هم الذين كانوا ذوي اتجاهٍ فكريٍّ خالص .

الخوارج

- اتسعت حركة الخوارج في دولة بني أمية ولكن خبا شيء من حمية الخوارج الحربية ومال بعضهم الى الاعتدال في الرأي السياسي والديني .
- كان الأزارقة أتباعُ نافع بن الأزرق المقتول سنة ٦٥ هـ (٦٨٥ م) أكثر الخوارج عدداً وأشدّهم شوكة . ومن آراء الأزارقة :
- تكفير الذين اشتركوا في حرب الجمل وحرب صفين من الطرفين والحكمُ بخلودهم في النار .
- تكفير القعدة (الخوارج الذين يقعدون عن قتال مخالفيهم) .
- إباحة قتل أطفال المخالفين لهم ونسائهم ؛ والقول بأن أطفال المشركين في النار مع آبائهم .
- التقية غيرُ جائزة في قول ولا عمل .
- مرتكبُ الكبيرة كافر كفراً يُخرجه من ملة الاسلام ويخلّده في النار .
- وخالف نجدة بن عامر الحنفي نافع بن الأزرق في تكفير القعدة وتبعية جماعة عرفوا باسم النجدات . ويرى نجدة أيضاً ان المسلم مطالبٌ بمعرفة الله تعالى ومعرفة رسله وتحريم دماء المسلمين وأموالهم والإقرار بما جاء من عند الله جملةً . فإذا جهل المسلم شيئاً دون ذلك فهو معذور الى أن يعلمه .

ونُشِبَ بين النجدات أنفسهم نزاع قتل فيه نجدة سنة ٦٩ هـ (٦٨٩ م) .
وكذلك خالف زيادُ بنُ الأصغر نافعَ بن الأزرقي في قتل أطفال المخالفين
ونسأهم . وقد تبعه جماعة عرفوا بالصُفْرية ، وكان أكثرهم يرى أن مرتكب
الذنب قد يفقد اسم الإيمان ولكن لا يحكم عليه بشرك ولا كفر .

الشيعة وغلاة الشيعة

الشيعة أتباع الإمام عليّ بن أبي طالب ، وكلهم يعتقدون أن الرسول صلى
الله عليه وسلم أوصى لعلي بالخلافة ، وأن الإمامة (الخلافة) ليست قضية
مصلحية يمكن أن تُفَوَّضَ الى نظر الناس فيتخبوا من شاعوا لِتَوَلَّيْهَا ،
بل هي قضية أصولية وهي رُكن الدين . والخلافة عندهم كلهم محصورة
في علي ونسله ، والأئمة كلهم معصومون عن الذنوب كبيرها وصغيرها .

وشهد العصر الأموي أربع فرق أساسية من الشيعة :

— الامامية الذين استمروا على الاعتقاد بهذه الامور السياسية .

— الزيدية (أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي) الذي استشهد سنة

١٢١ هـ (٧٣٩ م) ، وهم يميزون إمامة المفضول مع وجود الافضل (أي
أن الإمام علياً كان أحق بالخلافة ، ولكنهم يقبلون بصحة خلافة أبي بكر
وعمر وعثمان) .

— الكيسانية (نسبة الى مولى عليّ بن أبي طالب اسمه كيسان) .

دعا الى هذه الفرقة المختار بن أبي حُبَيْد الثقفي ، وكان في أول أمره
خارجياً (الشهرستاني ١ : ١٩٧) ثم انضم الى ابن الزبير ، ثم نَصَبَ الحرب
لبني أمية مباشرة . وقُتِل المختار سنة ٦٧ هـ (٦٨٦ م) .

وخالف المختار سائر الشيعة بقوله بامامة محمد بن الحنفية (ابن علي
من زوجته خوّلة الحنفية) . ثم زعم أن محمد بن الحنفية لم يَمُتْ ولكن
الله حبسه في جبل رضوى لسراً لا نعلمه . وزعم المختار أيضاً أن الله يجوز
عليه البدء ، وذلك أن الله تعالى قد يأمر بشيء ثم يأمر بخلافه أو يرجع عما
كان قد أمر به .

ولما مات محمد بن الحنفية (٨٨١ - ٧٠٠ م) نقل الكيسانية الإمامة الى ابنه أبي هاشم عبدالله (ت ٨٩٨) ثم الى بنان بن سمعان التميمي (وليس بنان من نسل علي). وقد ادعى بنان هذا أن روح الله كانت قد حلت في محمد بن الحنفية ثم انتقلت الى ابنه أبي هاشم ثم اليه هو ، وقد قتله خالد ابن عبد الله القسري والي الكوفة سنة ١١٩ هـ (٧٣٧ م) .

— الغالية ، أو غلاة الشيعة ، وهم جماعات من غير العرب في الاكثر كانوا متأثرين باليهود والمجوس والنصارى فآلتهوا الأمام علياً والأئمة من بنيهِ . وسأترك البحث في هذه الجماعات لأنها خارجة عن نطاق الايمان الجامع مما يجعل آراءها خارج نطاق علم الكلام .

المرجئة

المرجئة اسم لعدد من الفرق كانت تقول بارجاء (بتأجيل) الحكم على مرتكب الكبيرة — أمؤمن هو (كما قال الشيعة ، ولكن يجب أن يُقام عليه الحد) أو كافر (كما قال الخوارج ، ويجب قتله) — الى الله يوم القيامة . فالله هو الذي يحكم على أعمال العباد ، وليس للعباد أن يحكم بعضهم على أعمال بعض .

ووقف المرجئة هذا الموقف هرباً من الثورة على بني أمية . كان المرجئة يعتقدون كالشيعة والخوارج أن يزيد ونفراً من الامويين فاسقون أو كافرون ، ولكنهم كانوا لا يريدون أن يصارحهم العداوة (كما صارحهم الشيعة) أو يقاتلوهم (كما قاتلهم الخوارج) ، فقالوا :

— نحن نطيع بني أمية لأنهم خلفاء .

— نحن لا نقاتلهم لأننا نعتقد أن كل ذنب مهما كان كبيراً لا يُخرج من الايمان . وما دام الانسان مؤمناً فلا يجوز قتله ولا قتاله .

ومن أشهر المرجئة الذين نعرفهم ثابت قُطنة (ت ١١٠ هـ ٧٢٨ م) الذي سلك في قصيدة له مشهورة عدداً من آراء المرجئة ، منها :

نُرجي الأمور إذا كانت مُشبهةً ، ونَصُدِّقُ القول في من جار أو عنده .
 المسلمون على الاسلام كلَّهمُ ، والمشركون استَوَوْا في دينهم قِدا .
 ولا نرى أن ذنباً بالغٌ أحداً مِ الناسِ شِركاً إذا ما وُحِدَ الصمدا !
 وذكر الشهرستاني في المرجئة الاولين (١ : ١٩٤) سعيد بن جبير ،
 وهو من أهل أصفهان وسكن الكوفة . وكان سعيداً من التابعين ورعاً زاهداً ،
 وقد خرج مع ابن الاشعث على عبد الملك . فلما تمكَّن منه الحجاج قتله ،
 سنة ٩٥ (٧١٤ م) .

القدرية

القَدَرِيَّة (بفتح ففتح) هم القائلون بالقدر (بفتح ففتح أو بفتح فسكون)
 بمعنى القُدْرَة ، أي قدرة الانسان على اكتساب أعماله . وهم منكرون للقضاء
 والقدر . وهؤلاء القدرية يعيرون خصومهم ويسمونهم « قدرية » (نسبة
 الى القضاء والقدر) .

والقائلون بالقدر (بالارادة ، بالتخير) ضدّ القائلين بالخبر (بالتسير) ،
 وعلى ذلك قول أبي نواس (في ما أذكر) :

يا ناظراً في الدين ، ما الأمرُ ؟ لا قَدَرٌ صَحَّ ولا جَبَرُ !
 وأول من قال بالقدر معبد الجُهَنِّي ، ثم قال بخلق القرآن . وخرج معبد
 مع ابن الاشعث على عبد الملك فأخذَه الحجاج وقتله ، سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م) .
 ومن معاصري معبد عمرُ المقصوص ، وكان معلماً لمعاوية بن يزيد ثم ظهر
 عليه القول بالقدر فقتله الامويون ، سنة ٨٠ للهجرة .

ومن قال بالقدر أبو محمد عطاء بن يسار القاصّ البصري (١٧ - ١٠٣ هـ) .
 وأول من وسَّع القول في القدر غِثْلان القِبطي ، نسبة إلى أصله ، أو
 غيلان الدمشقي نسبة إلى بلده . وكان غيلان قد أخذ القول بالقدر وخلق
 القرآن عن معبد ثم جمع بين القدر والإرجاء وقال (البغدادى ١٢٥) ان
 المعرفة الاولى اضطرار وليس بايمان ، وإن الايمان هو المعرفة الثانية بالله

تعالى والمحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وبما جاء من الله تعالى . ثم ان الايمان هو الاقرار باللسان ، وإن المعرفة بالله تعالى ضرورية (وهي) فعل الله تعالى وليست من الايمان . والايمان لا يزيد ولا ينقص ، ولا يتفاضل الناس فيه .

ولما تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة ، سنة ٩٩ هـ (٧١٨ م) ، استدعى غيلان واستأباه من القول بذلك كله أو يقتله ، فأظهر غيلان التوبة .

وخاض عمر بن عبد العزيز معركة الكلام التي كانت دائرة يومذاك ، فهو أول متكلمي أهل السنة ، وله رسالة بليغة في الرد على القدرية يبدو أنها مبنية على رسالة للحسن البصري إليه في ذم القدرية (راجع البغدادي ٢٢٠) .

فلما توفي عمر ، سنة ١٠١ هـ ، وجاء يزيد بن عبد الملك ، وكان صاحب لهنو ولذات ماجناً سفيهاً ، عاد غيلان الى ما كان يقول به . فلما مات يزيد وخلفه أخوه هشام ، سنة ١٠٥ هـ (٧٢٤ م) ، أمر هشام بقتل غيلان .

ومن القدرية الجحد بن دهرهم وكان من أهل دمشق يقول بالقدر ويخلق القرآن وينفي الصفات عن الله سوى الخلق والفعل . وقال الجحد أيضاً « إن النظر الذي يوجب المعرفة تكون تلك المعرفة به فعلاً لا فاعلاً لها » (البغدادي ١٦٧) ..

وقتل الجحد بن درهم يوم الاضحى من سنة ١٠٥ هـ (٧٢٤ م) ، قتله خالد بن عبد الله القسري .

أهل الحديث وأصحاب الرأي

حينما كان الرسول صلى الله عليه وسلم حياً كان هو الذي يقوم للمسلمين بأمور دينهم وأحكام دنياهم ، ومصداق ذلك قوله تعالى في سورة الحشر : « وما آتاكم الرسول (من الفقه والغنيمة وغيرهما) فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » (٥٩ : ٧) ؛ ثم في سورة النساء : « يا أيها الذين آمنوا ، أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم . فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى

الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خيرٌ وأحسن تأويلاً »
(٤ : ٥٩) .

فلما توفي الرسول وخلفه أبو بكر فعمّر ورثا منه القيام بأمور الدنيا ، ثم كانت لهما الكلمة الفصل في تفسير الشرع وتطبيقه ؛ وقل أن جادلتهما أحد . ثم جاء عثمان فعليّ ففقدا كثيراً من هذا السلطان في أمور الدنيا وفي أحكام الدين . وكان السبب في قتلهما أن فريقاً من المسلمين لم ير رأيهما في ما كانا يحكمان به .

وجاءت الدولة الاموية واتسعت الامبراطورية وتشعبت الحياة في جميع نواحيها ولم يبق للخلفاء الامويين الا الوازع الدينيّ من القوة والقهر فجعل الناس يستغنون عن الخلفاء في تأويل أمور الدين وفي تفسير أحكام الدنيا مما له صلة بالدين كشروط الخلافة وشروط البيع والشراء وصحة أداء الزكاة لبيت المال وأشياء ذلك .

ونشأ في المسلمين فقهاء يتولّون ذلك لأنفسهم ولغيرهم منذ أواخر دولة الخلفاء الراشدين ، كما رأينا في تاريخ نشأة الخوارج . ثم اتسع ذلك في العصر الأموي ، كما رأينا في سبب نشأة المرجئة والقدرية .

لم يكن الفرق بين المرجئة والمعتزلة وبين أصحاب الرأي وأهل الحديث في أول الأمر ، واضحاً ، لأن الفقهاء كانوا يتخذون مواقفهم المخصوصة اجتهداً من عند انفسهم . ولعل أبا عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فرّوخ المتوفي في الأنبار ، سنة ١٣٦ هـ (٧٥٣ م) ، كان أشهر أصحاب الرأي حتى سُمّيَ « ربيعة الرأي » .

كان أهل الحديث يعتمدون في قضايا الاعتقاد والفقه القرآن الكريم وحديث رسول الله لا يعلّونهما ، وكان هؤلاء أهل الحجاز خاصة ، اذ كانت أحاديث رسول الله كثيرة في الحجاز شائعة . أما أصحاب الرأي فكانوا في الاكثر في العراق ، حيث كان الحديث قليل الشيوخ (مقدمة ابن خلدون ٧٩٩) فاعتمدوا القياس وجعلوا يفتنون في قضايا الفقه خاصة بالرأي .

وشاع القول بالرأي وكثُر أصحابه واشتهروا في صدر العصر العباسي .

الحسن البصري ومذهب الاعتزال

ولد أبو سعيد الحسن بن يسار في المدينة ، سنة ٢١ هـ (٦٤٢ م) ونشأ في الحجاز وأخذ العلم عن رجاله ، ثم انتقل ، قُبيل سنة ٤٠ هـ (٦٦٠ م) مع والده الى البصرة حيث تابع تخرجه في العلم وحيث اكتسب لقبه الجديدي واشتهر باسم الحسن البصري .

ادرك الحسنُ البصري في الحجاز والعراق جماعة من الصحابة وشهد أحداثاً كثيرة كمقتل عثمان وحربيّ الحمل وصفتين ومقتل الامام علي وفتوة الخوارج وانتقال الخلافة الى الامويّين . ثم انه اشترك في الفتوح في المشرق بضع سنوات ، ما بين ٥٠ وبين ٥٥ هـ (٦٧٥ - ٦٨٠ م) وعاد بعد ذلك الى البصرة واستقرّ فيها وشهد تنمّة الاحداث الكبرى كمأساة الحسين في كربلاء وانتقال الخلافة من الفرع السُفياني الى الفرع المرواني . وكذلك عرّف الحسنُ البصري فقهاء الحجاز الذين كانوا يعتمدون الحديث كما عرّف فقهاء العراق الذين يقولون بالرأي .

ويبلغ الحسنُ البصري في علوم الدين مبلغاً كبيراً فكانت مجالسه في المسجد وفي بيته تجمع زُرّافات من جميع طبقات الناس ، ولا غرو فقد كان أصبح امام البصرة في عصره ، بل لإمام عصره كلّّه ، مضافاً الى ذلك ورعٌ وصلاح وزهد وجراة في الحق . لما وليّ عمرُ بن هُبيرة العراق وأضيفت اليه خُراسان في أيام يزيد بن عبد الملك ، استدعى الحسنَ البصريّ ومحمد بن سيرين والشعبيّ (سنة ١٠٣ هـ = ٧٢١ - ٧٢٢ م) فقال لهم : إن يزيد خليفةُ الله استخلفه على عبادته وأخذ عليهم الميثاقَ بطاعته ، وأخذ عهدنا بالسمع والطاعة . وقد ولّاني ما تروّون ، فيكتب اليّ بالأمر من أمره ، فأقلّده ما تقلّد من ذلك (أنفد أمره) فما تروّون ؟ فقال ابن سيرين والشعبيّ قولاً فيه تقيّة . فقال ابن هُبيرة : ما تقول ، يا حسن ؟ فقال (الحسن البصري) :

« يا ابن هُبيرة ، خَفَّ اللهُ في يزيدَ ، ولا تخفَ يزيدَ في الله !
 إن اللهَ يَمْنَعُكَ من يزيدَ ، وأن يزيدَ لا يَمْنَعُكَ من الله . وأوشَكَ (الله) أن يبعثَ إليك مَلَكًا فيزيلُكَ عن سريرِكَ ويُخرجَكَ من سَعَةِ قصرِ الى ضيقِ قبر ، ثم لا يُسْجِلكَ الا عَمَلُكَ . يا ابن هُبيرة ، ... لا طاعةَ للمخلوقِ في معصية الخالقِ » .

وتوفي الحسن البصري مساء يوم الخميس مُسْتَهْلَ رَجَبٍ من سنة ١١٠ (١٠ - ١٠ - ٧٢٨ م) .

للحسن البصري رسالة في ذم القدرية (المعارف ٢٢٥) وكتاب في تفسير القرآن (الفهرست ٥١) .

للحسن البصري صلة بالاعتزال من وجهين :
 (أ) كان للحسن البصري مجلسٌ مشهودٌ في مسجد البصرة يحضره الخاصة ، فربما وقف على حلقاته رجل مثل الحجاج بن يوسف ، كما كان يحضره العامة . ولقد كان العصر عصرَ اضطراب سياسي وقلق نفسي ، مثل كثير من العصور . وكان الحسنُ إذا أُلْقِيَ عليه سؤال في قضايا الايمان حاول أن يجيب عليه بالرأي ومن طريق المنطق . وأجوبته لم تكن للتقرير فقط ، بل للتعليل وللإقناع أيضاً .

(ب) ان مذهب الاعتزال نبع في مجلس الحسن البصري . قال الشهرستاني (١ : ٦٠) :

« دخل واحدٌ على الحسن البصري فقال : يا إمامَ الدين ، لقد ظَهَرَتْ في زماننا جماعةٌ يُكْفَرُونَ أصحابَ الكِبائرِ ، والكِبيرةُ عندهم كُفْرٌ يُخْرِجُ به عن المِلَّةِ ، وهم وعبيدة الخوارج ، وجماعةٌ يُرْجَثُونَ أصحابَ الكِبائرِ ، والكِبيرةُ عندهم لا تضرُّ مَعَ الايمان ... والعملُ على مذهبهم ليس ركنًا من الايمان ، ولا يضرُّ مَعَ الايمان معصيةٌ ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامة . فكيف تحكُمُ لنا في ذلك اعتقاداً ؟
 « فتفكر الحسن في ذلك . وقبل أن يُجيبَ ، قال واصلُ بنُ عطاءٍ

(وهو تلميذ له ومن أهل حلقته) : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن . فقال الحسن : اعتزل عنا واصل . فسُمّي واصل وأصحابه معتزلة .

فاذا كان واصل بن عطاء وعمرو بن عبّيد اللذان انفصلا عن الحسن بعد هذه الحادثة قد ولّدا كلاهما سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م) ، كما قيل ، فإن من المعقول أن تكون هذه الحادثة نفسها قد وقعت بعد سنة ١٠١ هـ ، بعد أن بلغا العشرين من سنّهما ، ثم بعد وفاة عُمر بن عبد العزيز وقبل مجيء هشام بن عبد الملك إلى الخلافة ، سنة ١٠٥ هـ . ان الآراء التي أعلنها واصل لا يمكن أن يكون عمر وهشام قد سمعا بها وسكتا عنها .

انجاءه وآراؤه

يمثل الحسن البصري نقطة تحوّل في تاريخ علم الكلام . من أجل ذلك كان من المنتظر ألا يكون موقفه فاصلاً ، وأن يقال عنه مرة إنه سنّي ، ومرة إنه معتزلي ، ومرة إنه صوفي ، أو أن يقال فيه إنه سنّي ومعتزلي وصوفي في وقت واحد .

وليس للحسن البصري آراء خاصة مخالفة لآراء أهل السنة والجماعة . على أن له تعليلاً عقلياً في بعض الأحيان للإيمان ولحال صاحب الكبيرة وللاختيار في العمل الإنساني . ثم كانت له حال من الزهد المعتدل : لم يتنهدك جسمه ولا نفسه بصلاة أو صوم أو عزلة ؛ وكانت له حال من التقوى الصحيحة والورع العاقل : يؤدّي العبادات على وجهها ويخشى الله فلا يقترب من حرام .

أما الإيمان عند الحسن البصري فهو علم وعمل ؛ والإيمان لا يكتمل بلا عمل . ومرتكب الكبيرة ليس كافراً (لأنه يؤمن بالله ويقوم بعدد من

الاعمال التي فرضها الدين) ، ولكنه منافق (لأنه لا يعمل بما يعتقد) . بهذا الرأي نسبة قوم إلى المعتزلة لقوله بما يشبه المنزلة بين المنزلتين (بقوله ان مرتكب الكبيرة منافق لا هو مؤمن كامل ولا هو كافر) . ثم نسبة آخرون الى الخوارج (لأنه جعل مرتكب الكبيرة منافقاً ، والنفاق في القرآن الكريم أشد من الكفر) .

ويبدو أن الحسن البصري تردد في القول بالقدر . فالموضوع نفسه في الدرجة الاولى غامض . حتى في القرآن الكريم ، فان ثمت آيات تدل على أن الانسان مخير ، وآيات تدل على أنه مجبر ، وآيات تدل على أنه مخير في بعض الاحيان مجبر في غيرها . ولقد اتفق أيضاً أن سئل الحسن البصري أسئلة فأجاب عليها بالجواب الذي لا بد منه : كان عطاء بن يسار ومعبد الجهمي يأتیان الحسن فيسألانه ويقولان : يا أبا سعيد ، ان هؤلاء الملوك (الخلفاء الامويين وولاتهم) يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون (ما لا يرضي الله) ثم يقولون : انما تجري أعمالنا على قدر الله . فيقول الحسن : كذب أعداء الله !

ان معنى قوله « كذب أعداء الله » أن الله لا يريد أن يعصى ولا هو يأمر بسفك الدماء ، وأن بني أمية كانوا يغضبون الله بأعمالهم . ومع أن الحسن البصري لم يقصد في هذا الجواب أن يقول بالقدر ، فان الجواب نفسه يحتمل أن يكون قولاً بالقدر .

واذا نحن رجعنا الى أول أمر الحسن البصري وجدناه قد تكلم فعلاً في شيء من القدر ثم رجع عنه (المعارف ٢٢٥) .

جهم بن صفوان

هو أبو محرز جهم بن صفوان الراسبي ، أخذ علم الكلام ومعظم آرائه عن الجعد بن درهم ثم أظهر مذهبه في ترمذ ، نحو سنة ١٠٠ هـ (٧١٩ م) .

كان جهنم من الذين يدعون الى الاصلاح بالقوة، وبالتالي من الذين يحملون السلاح ويقاتلون السلطان، وقد انضم الى الحارث بن سريج في قتال نصر ابن سيار والي الامويين على خراسان. فأرسل نصر بن سيار اليهما سلم ابن احوز فانهزم الحارث، ووقع جهنم في الاسر فقتله سلم سنة ١٢٨ هـ (٧٤٥-٧٤٦ م). ويبدو أن قتلته كان بدافع من السياسة لخروجه على بني امية ولا صلة له بأقواله، لأنه قتل في أيام مروان بن محمد، وكان مروان تلميذاً للجعد بن درهم كجهنم بن صفوان ومشاركاً لجهنم في عدد من أقواله.

آراؤه (راجع البغدادى ١٢٨؛ الشهرستاني ١: ١٠٩-١١٢):
جهنم بن صفوان في الاصل من القائلين بالجبرية الخالصة، وهم الذين لا يُثبتون للمخلوقين فعلاً ولا قدرة على الفعل أبداً. ومن آرائه:
أ- ان الايمان هو المعرفة بالله فقط، وان الكفر هو الجهل بالله فقط.
ومن أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحد، لأن المعرفة لا تزول بالجد، فهو موثمن. ثم ان الايمان لا يتبعص: لا ينقسم الى عقد (اعتقاد بالقلب) وقول (إعلان باللسان) وعمل، ولا يتفاضل أهله فيه: إن إيمان لانبيا كإيمان العامة.

ب- نفى الصفات الازلية عن الله.
قال جهنم بن صفوان بالتنزيه المتحض وامتنع عن أن يصف الله بأنه شيء. ثم انه جعل الصفات نوعين: صفات يتصف العباد بمثلها وصفات مختصة بالله وحده. وقد نفى جهنم أن يكون الله متصفاً منذ الازل بصفات يتصف عباده بمثلها، نحو حيّ وعالم ومريد؛ ولكنه وصف الله بالصفات التي هي له وحده دون المخلوقين، نحو قادر، خالق، فاعل، محيي، مميت.
من هذا الاصل فرع جهنم بن صفوان القول بالجبر:

بما ان الله وحده هو القادر والفاعل، فان المخلوقين لا يقدر على فعل شيء. فالافعال التي تظهر من المخلوقين، اذن، مثل قولنا: طلعت الشمس، جرى النهر، تفتح الزهر، انكسر الابريق، مريض الرجل،

فاز المجتهد ، يجب أن تنسب الى المخلوقين على المجاز لأنها ليست من فعلهم بل من فعل الله ؛ فالمخلوقون اذن مُجَبَّرُونَ على جميع الاعمال التي تظهر منهم .
جـ- أن الله علماً حادثاً (علماً بالجزئيات) .

يرى جهنم أن الله لا يجوز أن يعرف الشيء قبل أن يخلقه . لأن الله إذا علم بالشيء قبل أن يخلقه ثم يخلقه فلا يجوز أن يظل علمه بالشيء بعد خلقه كما كان قبل خلقه ، اذ معنى هذا أن الله كان يجهل حال الشيء بعد خلقه (لأن العلم بأي شيء سيوجد ، كما يقول جهنم ، هو غير العلم بأنه وجد) . وإذا فرضنا علم الله بالشيء بعد أن يخلقه هو غير علمه به قبل أن يخلقه ، فان معنى ذلك كما يقول جهنم أن علم الله قد تغير . وكل متغير مخلوق وحادث فليس بقديم . فعلم الله بالاشياء الحادثة اذن ، كما يقول جهنم ، حادث .
د- أن الله لا يرى (لا في الدنيا ولا) يوم القيامة .

هـ- أن كلام الله تعالى في القرآن عند جهنم (قياساً على رأيه في العلم) حادث (لأنه متعلق في الدرجة الاولى بالقرآن الذي نزل على محمد رسول الله (ولم يكن موجوداً قبله) . ولذلك كان القرآن عنده محدثاً مخلوقاً .

و- أن حركات أهل الجنة والنار (الجنة والنار) تنقطع . والجنة والنار نفسيهما تمنعان بعد دخول أهلها فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها وتألم أهل النار بجهنمها ، ولا يتصور حركات لا تنتهي في الماضي وفي المستقبل . أما كلمة « خالدين » التي تستعمل في القرآن الكريم نعتاً لأهل الجنة ولأهل النار ، فيجب أن نتأولها ، في رأي جهنم ، ونفهم منها المبالغة والتحقيق لا الدوام الأبدي . غير أن الله قادر على أن يخلق أمثال الجنة والنار بعد فناءهما ، مرات كثيرة .

ز- ان المعارف واجبة بالعقل قبل ورود الشرع (أي ولولم يأت بها خبر في الدين على لسان نبي) .

واصل بن عطاء وفرقة المعتزلة

ولد أبو حذيفة واصل بن عطاء في المدينة سنة ٧٠ هـ (٦٨٩ م)

ويبدو أنه انتقل الى البصرة ، وهو في نحو العشرين من عمره ، ولازم حلقه الحسن البصري

وكان واصل ، مع هدوئه ، وطول صمته ، غزير العلم حاضر البديهة بليغاً مقتدرأ في الجدل ، وكان عظيم الاحاطة بمقالات أصحاب الديانات والمذاهب .

وعُرف واصل بلقب الغزال لا لأنه كان يعمل في الغزل ، بل لأنه كان يجلس في سوق الغزل عند صديق له حتى يَعْرِفَ المحتاجات المتعفتات من اللواتي يتكسبن بغزل الصوف ويبيعه فيتصدق عليهن .

وواصل بن عطاء رأس المعتزلة ؛ لم يُعرف اسم «المعتزلة» بهذا المعنى الفلسفي قبل اعتزاله هو وحلقته الحسن البصري نحو سنة ١٠٠ هـ راجع ص (٢١٨) ، ولم تعرف آراء المعتزلة في نسق من الجدل الكلامي قبل ذلك الحين . وهكذا نبع في العصر الاموي فرقة جديدة اشتهرت باسم المعتزلة . وكان واصل بن عطاء شديد الدفاع عن آرائه نشيطاً في نشرها حتى أنه كان يبعث الرسل بها الى الاقطار . وكانت وفاة واصل ، في البصرة ، سنة ١٣١ هـ (٧٤٩ م) .

كتبه

ذكر ابن النديم (الفهرست ، القاهرة ، ملحق ١) لواصل بن عطاء عدداً من الكتب منها :

كتاب أصناف المرجئة — كالتوبة — كالمنزلة بين المنزلتين — كمعاني القرآن — كالخطب في التوحيد والعدل — كما جرى بينه وبين عمرو بن عبّيد — كالسبيل الى معرفة الحق .

غير أننا لا نعرف اليوم لواصل بن عطاء كتاباً باقياً .

آرائه ومذهبه

ان نقرأ من المتكلمين الاولين ، من الخوارج والمرجئة والشيعة ومن

المفكرين الآخرين أمثال جهم بن صفوان والجعد بن درهم وغيلان الدمشقي قد سبقوا واصلًا الى عدد من آرائه ، ولكن واصلًا هو الذي جعل من هذه الآراء مذهباً قائماً الى جانب المذاهب التي تبلورت في مطلع العصر الاموي كـمذهب الخوارج والمرجئة والشيعة .

فمن آراء واصل :

— نفى الصفات : لم يُجز واصل أن نصف الله بصفات فنقول هو عالم أو حي أو قدير أو مريد ، لأننا لو نسبنا إحدى هذه الصفات اليه لوجب أن تكون فيه قديمة (منذ الازل ، منذ وجوده هو) فيكون عندنا حيثل قديمان (الله وصفته) ، ولا قديم إلا الله . فاذا نحن أجزنا نسبة الصفات الى الله فكأننا أجزنا قديمين أو ثلاثة قدماء أو أربعة الخ ، فكأننا قد عدنا الآلهة .

— القول بالقدر ، وقد أخذ ذلك عن معبد الجهنى وغيلان الدمشقي واهتم به أكثر من اهتمامه بنفى الصفات .

قال واصل : ان العبد هو الفاعل الخير والشر والايان والكفر والطاعة والمعصية (أي ان الانسان حرٌ مخير) ، وهو المُجازى على فعله (أي المحاسب عليها يوم القيامة : يُثاب على ما أحسن ويُعاقب على ما أساء) . وإن الله قد جعل الانسان قادراً على جميع الاعمال ، والانسان هو الذي يختار ما يفعله خيراً أو شراً بارادته وقدرته .

— القول بالمنزلة بين المنزلتين :

كان الخوارج يقولون إن مرتكب الكبيرة كافر يعاقب يوم القيامة بالدخول الى النار . وقال المرجئة ان المؤمن يظلّ عندهم مؤمناً مهما ارتكب من الذنوب ، وإن الله تعالى هو الذي سيحكم في أعمال العباد يوم القيامة .

فوقف واصل بين الفريقين ، بين الخوارج والمرجئة ، وقال ان مرتكب الذنب الكبير ليس كافراً (كما يقول الخوارج) ولا هو مؤمن (كما يقول المرجئة) ولكنه في منزلة بين المنزلتين (بين الايمان والكفر) . وتعليل ذلك عند واصل أن الايمان مجموع من صفات الخير ، فاذا ارتكب المؤمن ذنباً

(كبيراً) فانه يكون قد فارق إحدى صفات الخير في الايمان فنقص ايمانه ، ولكنه يظل محافظاً على عدد من صفات الايمان فلا يجوز لنا أن نعدّه كافراً . من أجل ذلك لا يبقى مرتكب الكبيرة مؤمناً مطلقاً ولا يصير كافراً مطلقاً ، بل يصبح فاسقاً ، أي في منزلة بين المنزلتين : بين الايمان المطلق والكفر المطلق .
— ردّ شهادة أهل الجمل وصيفيّين :

في سنة ٣٦ هـ (٦٥٦ م) وقعت الحرب بين علي وبين عائشة زوج الرسول ، وكان مع كلّ واحد منهما فريق من الصحابة ؛ وقد عُرِفَت هذه الحرب بحرب الجمل . وفي آخر تلك السنة نفسها وقعت الحرب بين عليّ ومعاوية في صيفيّين .

وانقسم المسلمون في الرأي حول الفريقين المتنازعين في الجمل وصيفيّين : أيّهما كان مخطئاً وأيّهما كان مصيباً ؟

قال واصل : لا بدّ من أن يكون أحد الفريقين في حرب الجمل وفي حرب صيفين مخطئاً فاسقاً ، ولكنّي لا أستطيع أن أعيّن الفريق الفاسق . لذلك كانا جميعاً فاسقين ، ولكنّ لا على التعمين . ومن أجل ذلك لا أستطيع اخراج أحد من الفريقين من الايمان الكامل لأنني غير واثق على القطع ، من أنه هو الفاسق . ولكن لو تقدم إليّ شاهدان أحدهما من أنصار علي في معركة صيفين ، والثاني من أنصار معاوية ، لما قبِلْتُ شهادتهما جميعاً لأنني لا أعرف أيّهما المؤمن الكامل منهما .

عمرو بن عبید

ولد أبو عثمان عمرو بن عبید بن باب سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م) في البصرة . وقد كان أبوه نساءجاً ثم أصبح في شرطة الحجاج . وكان عمرو نفسه صديقاً لواصل بن عطاء وزميلاً له في التخرّج على الحسن البصري . وكانت وفاة عمرو بعد سنة ١٤٠ هـ (٧٥٧ م) ، في أيام أبي جعفر المنصور ، وبعد وفاة واصل بنحو عشر سنين . غير أن نشاطه في علم الكلام

كان في العصر الاموي .

وكان عمرو بن عبيد مشهوراً بالزهد والورع والصلاح ، مُعْرِضاً عن الدنيا وعن أصحاب السلطان ، حتى قال فيه الخليفة المنصور :
كلّكم يمشي رويد ، كلّكم يطلب صيد ،
غير عمرو بن عبيد !

غير أنه كان ، من الناحية العقلية ، أقل من واصل مع كثرة علمه بأمور الدين من الحديث والفقه وكثرة اشتغاله بالعلوم النقليّة والعقلية . ومن العجيب أنه كان من أصحاب الحديث ومن القائلين بالقدر معاً . ومما نسبته الى علم الكلام حبه للجدل وصبره عليه ساعات طوالاً . غير أننا لا نجد له آراء غير آراء زميله وصديقه واصل بن عطاء .

أصول المعتزلة

أصول كلّ علم هي القواعد الاساسية التي تُعتمد في تصحيح قضايا ذلك العلم ومسائله مع الاستدلال .

ذكر الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ = ١١٥٣ م) الاصول فقال (١ : ٥١) :
« الاصول معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيّناتهم . وبالحملة فإنّ كلّ مسألة يتعيّن فيها وجه الحق بين المتخاصمين فهي من الاصول .

« والدين نفسه معرفة وطاعة . والمعرفة أصل والطاعة فرع . فمن تكلم في المعرفة والتوحيد (وسائر ما يتعلّق بالعقيدة) كان أصولياً ؛ ومن تكلم في الطاعة والشريعة (في أحكام العبادات والمعاملات) كان فروعياً .

« والاصول موضوع علم الكلام ؛ والفروع موضوع علم الفقه ... فكلّ ما هو معقول ويتوصّل اليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول ؛ وكلّ ما هو مظهر ومظهر يتوصّل اليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع . »

وأصول المعتزلة — القواعد التي تميّز الحق في رأيهم من غير الحق —

خمسـة . ويبدو أن هذه الاصول لم تتعين وتستقر مرة واحدة . غير أن واصل بن عطاء أشار إليها كلها وسمّاها « القواعد » . ثم لما جاء النظام جعل تلك الاصول ثلاثة . غير أن واصل بن عطاء كان قد أشار الى هذه كلها ، وهي (الشهرستاني ١ : ٥١ - ٥٣ و ٥٧ - ٦٢) .

أصل التوحيد : ان الله واحد في ذاته لا قسيم له ولا صفة له ، وواحد في أفعاله لا شريك له . فلا قديم غير ذاته ، ولا قسيم له في أفعاله . ومُحال وجود قديمين (ذات الله وصفة الله ، مثلاً) .

أصل العدل : العدل ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة .

نظر المعتزلة إلى أعمال البشر فوجدوا فيها ما هو خير وما هو شر ، وما هو نافع وما هو ضار . ثم أنهم قالوا : ان كل انسان مجزي بما يعمل . من أجل ذلك لم يقبلوا أن تكون الاعمال مقدورة على البشر ، بل جعلوا الانسان مختيراً يعمل أعماله كلها بارادته هو فيستحق الثواب على ما أحسن من أعماله والعقاب على ما أساء منها . وليس من العدل أن يقدر الله عمل الشر على انسان ثم يُعاقبه عليه .

أصل الوعد والوعيد : هذا الاصل تابع في حقيقته لأصل العدل ، ثم ان له صلة بكلام الله وخلق القرآن :

قال المعتزلة لا كلام في الازل (فنشأ أن يكون كلام الله قديماً كيلا يشارك الله في القدم) ، وانما هو أمر ونهي : وَعَدَ (الله) وأوعد بكلام محمد (الشهرستاني ١ : ٥٣) ، فمن نجا بفعله استحق الثواب ، ومن خسر بفعله استوجب العقاب . والعقل من حيث الحكمة يقتضي ذلك .

أصل العقل . قال المعتزلة : المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل . وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع . والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح . وحكم العقل مقدم على الخبر الديني اذا كان الخبر الديني مناقضاً للعقل .

القول بالمنزلة بين المنزلتين (راجع ص ٢٢٣) .
ولأهل السنة والجماعة (الذين أصبح اسمهم فيما بعد الأشعرية) أصول
قريبة من هذه في اللفظ مناقضة لها في المعنى تأتي في مكانها .

للتوسع والمطالعة (١)

- القاسم بن محمد بن عليّ الزبيدي (ت ٢٤٦ هـ) :
— كتاب الردّ على الزنديق اللعين ابن المقفع (٢) (نشره جويدي)
روما ١٩٢٨ .
- الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) :
— كتاب البيان والتبيين
— كتاب الحيوان
- كتاب العثمانية (بتحقيق عبد السلام محمد هارون) ، القاهرة
(دار الكتاب العربي) ١٣٧٤ هـ = ١٩٥٥ م .
- الردّ على النصارى (نشره جميل جبر) ، بيروت (المطبعة
الكاثوليكية) ١٩٥٩ .
- أبو محمد عبد الله بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ) :
— تأويل مختلف الحديث ، القاهرة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م .
- كتاب مشكل القرآن ، القاهرة ١٩٣٥ م .
- الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهمية والمشبّهة (نشره محمد
زاهد الكوثري) ، القاهرة (مطبعة القدسي) ١٣٤٩ هـ = ١٩٣١ .
- عيون الاخبار ، القاهرة (دار الكتب المصرية) ١٣٤٣ = ١٣٤٩ هـ

(١) أكثر من ذكر الكتب التي تبحث في علم الكلام لأن معظمها يبحث في الفلسفة وأصول
الإسلام أيضاً ، وفي الإسلام عموماً . ثم أتت أساء هذه الكتب على أساء المؤلفين لأن ذلك
يسهل الإشارة إليها . وربما تركت في بعض الأحيان ذكر البلد الذي طبع فيه الكتاب وتاريخ
الطبع إذا كان الكتاب مشهوراً كثير الطباعات .

(٢) غير ابن المقفع صاحب كتاب كيلة ودمنة .

١٩٢٥ - ١٩٣٠ م .

- أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٢ هـ) :
- ردّ الامام الدارمي ... على بشر المريسي العنيد (بتحقيق محمد حامد الفقي) ، مصر (مطبعة أنصار السنة المحمّدية) ١٣٥٨ هـ .
- كتاب الردّ على الجهمية (نشره غوست فيتستام) ، ليدن (بريل) ١٩٦٠ م .

- أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط (ت ٢٩٠ هـ) :
- كتاب الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد ... (نشره نوبرخ) القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٢٥ م .
- ترجمة فرنسية (للكتاب السابق) مع النص العربي (أ لير نصري نادر) ، بيروت (معهد الآداب الشرقية) ١٩٥٧ م .
- أبو بكر محمد بن اسحق النيسابوري (ت ٣١١ هـ) :
- كتاب التوحيد واثبات صفات الربّ ، القاهرة ١٩٣٧ م .
- أبو الحسن عليّ بن اسماعيل الأشعري (ت ٣٣٠ هـ) (راجع ترجمته) .

- أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت ٣٧٣ هـ) :
- تنبيه الغافلين ، القاهرة ١٢٧٨ ، ١٣٠٣ هـ الخ .
- بستان العارفين ، كماكتا ١٨٦٨ م ، بولاق ١٢٨٩ هـ .
- أبو الحسين محمد بن أحمد الملقب (ت ٣٧٧) :
- التنبيه والردّ على أهل الاهواء والبدع (نشره محمد زاهد الكوثري) القاهرة ١٣٦٩ هـ = ١٩٤٩ م .

- أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطّة (٣٨٧ هـ) :
- كتاب الشرح والابانة عن أصول السنة والديانة (هنري لاوست) بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٨ م .
- جمال الدين أبو بكر الخوارزمي (ت ٣٨٣ هـ) :

- مفيد العلوم ومبيد الحموم ، القاهرة ١٣٢٣ هـ ، دمشق ١٣٢٣ هـ .
- أبو القاسم اسماعيل الصاحب بن عباد (ت ٣٨٥ هـ) :
- كتاب الابانة عن مذهب أهل العدل (تحقيق محمد حسن آل ياسين ،
النجف ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م .
- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) :
- كتاب التمهيد (ضبطه محمود محمد الخضيرى ومحمد عبد
المهدي أبو ريدة) ، القاهرة ١٣٦٦ هـ = ١٩٤٧ م .
- (تصحيح الاب مكارثي ، منشورات جامعة الحكمة في بغداد
بيروت (المكتبة الشرقية) ١٩٤٧ م .
- الانصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز جهله (نشره محمد زاهد
الكوثري) ، القاهرة ١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠ م .
- اعجاز القرآن (تحقيق أحمد صقر) ، القاهرة (دار المعارف)
١٣٧٤ هـ = ١٩٥٤ م .
- كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ... (نشره الاب
مكارثي — منشورات جامعة الحكمة ، بغداد) ، بيروت (المكتبة
الشرقية) ١٩٥٨ م .
- أبو عبد الله محمد بن محمد النعمان المفيد بن المعلم (٤١٣ هـ) :
- أوائل المقالات في المذاهب المختارات ، تبريز ١٣٦٣ هـ .
- شرح عقائد الصديق أو تصحيح الاعتقاد ، تبريز ١٢٦٤ هـ .
- كتاب امامة علي بن أبي طالب (تحقيق محمد حسن آل ياسين) ،
بغداد (دار المعارف) ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م .
- أبو الحسن عبد الجبار الاسدي (ت ٤١٥ هـ) : (١)
- تنزيه القرآن عن المطاعن ، القاهرة (مطبعة الجمالية) ١٣٢٩ م .

(١) راجع « المعنى لقاضي عبد الجبار » بقلم سعيد زايد في مجلة « تراث الإنسانية » ، القاهرة ،
المجلد الأول ، العدد الثاني عشر ، ديسمبر — كانون الأول ١٩٦٣ .

- المغني في أبواب العدل والتوحيد (أصله في عشرين جزءاً صدر منها عدد من الأجزاء) .
- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) :
 - كتاب أصول الدين ، استانبول (مطبعة الدولة) ١٣٤٦ هـ = ١٩٢٨
 - الفرق بين الفرق (صحّحه محمد زاهد الكوثري) ، القاهرة (مكتب نشر الثقافة الاسلامية) ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م .
 - السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) :
 - جوامع الفقه (فيه عدد من الرسائل) ، طهران ١٣٧٦ هـ .
 - تنزيه الانبياء ، تبريز ١٢٩٠ هـ الخ ،
 - الانتصار في الفرق بين الشيعة وسائر المذاهب ، بمباي ١٣١٥ هـ .
 - انقاذ البشر من القضاء والقدر ، النجف
 - أمالي السيد المرتضى (في التفسير والحديث والأدب) ، (صحّحه محمد بدر الدين النمساوي الحلبي) ، مصر (مطبعة السعادة) ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م .
 - ابن حزم الاندلسي (ت ٤٥٦ هـ) (راجع ترجمته)
 - أبو بكر أحمد البيهقي (٤٥٨ هـ) :
 - الجامع المصنّف في شعب الايمان (القاهرة ١٣١٠ هـ الخ) .
 - كتاب الاسماء والصفات ، الله آباد ١٣١٣ هـ .
 - أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي شيخ الطائفة (ت ٤٦٠ هـ) :
 - تهذيب الاحكام ، طهران ١٣١٥ - ١٣١٧ هـ .
 - المبسوط في الفقه ، طهران ١٢٧١ هـ .
 - أبو المظفر عماد الدين الاسفرايني (ت ٤٧١ هـ) :
 - التبصير في الدين (علّق عليه محمد زاهد الكوثري) ، القاهرة (مكتب نشر الثقافة الاسلامية) ١٣٥٩ هـ = ١٩٤٠ م .
 - أبو المعالي عبد الملك الجويني إمام الحرمين (ت ٤٨٧ هـ) :

- الارشاد الى قواطع الادلة في أصول الاعتقاد (نشره محمد يوسف موسى) ، القاهرة (مكتبة الخانجي) ١٩٥٠ م .
- العقيدة النظامية (نشره محمد زاهد الكوثري) ، القاهرة (مطبعة الانوار) ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م .
- النعمان بن محمد بن منصور التميمي (ت ٨) :
- اساس التأويل (تحقيق عارف تاسر) ، بيروت (دار الثقافة) ١٩٦٠ م .
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) (راجع ترجمته) الطبرسي (٥١٨ هـ) :
- مجمع البيان لعلوم القرآن ، طهران ١٢٧٥ هـ الخ .
- كتاب الاحتجاج على أهل الاجاج ، ١٢٦٨ ، ١٣٠٠ هـ .
- ابن السيد البطليوسي (٥٢١ هـ) :
- الانصاف في التنبيه على الاسباب التي أوجبت الاختلاف .. (نشره أحمد عمر المحمصاني) ، القاهرة ١٣١٩ هـ .
- محمد بن عبد الله المهدي بن تومرت (ت ٥٢٤ هـ) :
- مجموع الرسائل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- أبو جفص عمر النسفي الماتريدي (ت ٥٣٧ هـ) :
- العقائد النسفية ، (كيورتن) لندن ١٨٤٣ م ؛ القاهرة ١٣١٩ هـ = ١٩٠١ م .
- جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزنجشيري (٥٣٨ هـ) .
- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل ، نشره ناساو ليز ومولوي خادم حسين ومولوي عبدالحفي ، كلكتا ١٨٥٦ م . ثم القاهرة ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ ، (المطبعة البهية) ١٣٣٤ هـ الخ .
- الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) :

- نهاية الاقدام في علم الكلام (حرّره ألفرد غيوم) ، لندن ١٣٥٣ هـ = ١٩٣١ م .
- الملل والنحل القاهرة (مكتبة محمد علي صبيح) ١٣٤٧ هـ .
- أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم الوريجلاني (ت ٥٧٠ هـ) :
- الدليل لأهل العقول ... ، القاهرة ١٣٠٦ هـ .
- ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) (راجع ترجمته) .
- جمال الدين بن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) :
- نقد العلماء أو تليس ابليس ، القاهرة (الطباعة المنيرية) ١٣٤٧ هـ = ١٩٣٠ م .
- دفع شبهة التشبيه والردّ على المجسّمة ممن يتحل مذهب الامام أحمد (نشره حسام الدين القدسي) ، القاهرة ١٣٤٥ هـ = ١٩٢٨ .
- مناقب الامام أحمد ، (القاهرة (مكتبة الخانجي) ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م .
- فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) (راجع ترجمته)
- ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠ هـ) :
- لمعة الاعتقاد الهادي الى سبيل الرشاد ، القاهرة ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م
- جمال الدين الحلبي (ت ٦٧٢ هـ) :
- كشف المراد في تجريد الاعتقاد ، صيداء (مطبعة العرفان) ١٣٥٣ هـ = ١٩٢٩ م .
- جعفر بن الحسن الحلبي (ت ٦٧٦ هـ أو بعدها) :
- شرائع الاسلام ، طهران ١٢٧٤ هـ الخ .
- تقي الدين بن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) :
- الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ = ١٩٠٥ م .
- بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول (بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي) ، القاهرة (مطبعة السنة

- المحمدية (١٣٧٩ - ١٣٧٠ هـ = ١٩٥٠ - ١٩٥١ م .
- فتاوى ابن تيمية ، القاهرة ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٢ م .
- منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال (منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقرية) ، القاهرة (بولاق) ١٣٢١ - ١٣٢٢ هـ .
- بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية الخ ، (القاهرة مطبعة كردستان العلمية) ١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م .
- الرسالة المدنية في تحقيق الحقيقة والمجاز من صفات الله ، القاهرة (مطبعة أنصار السنة المحمدية) ١٩٤٦ م .
- مذهب السلف القديم في تحقيق مسألة كلام الله ، القاهرة ١٣٤٩ هـ .
- * ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) :
- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة ، مكة المكرمة ١٣٤٨ هـ = ١٩٢٩ م .
- الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي ، القاهرة ١٣٤٦ هـ = ١٩٢٧ م .
- كتاب الروح ، حيدرآباد ١٣٢٤ هـ = ١٩٠٦ م .
- * عضد الدين الايجي (٧٥٦ هـ) :
- المواقف في علم الكلام ، القاهرة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م .
- * عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) :
- مقدمة ابن خلدون (الفصل العاشر من الباب السادس)
- * ابن المرتضى الزبيدي (ت ٨٤٠ هـ) :
- المنية والامل في شرح الملل والنحل ، حيدرآباد ١٣١٦ هـ = ١٩٠٢ م
- * جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) :
- صون المنطق والبيان عن فن المنطق والكلام (تحرير علي سامي النشار) ، القاهرة (الخانجي) ١٩٤٧ م .

- ابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤ م .)
 - الصواعق المحرقة في الردّ على أهل البدع والزندقة ، القاهرة
 (مكتبة القاهرة) ١٣٧٥ هـ = ١٩٥٦ م .

مراجع معاصرة

- فجر الاسلام في تأليف أحمد أمين ،
 - ضحى الإسلام ، له .
- التفكير الفلسفي في الاسلام ، تأليف محمود عبد الحليم ، القاهرة
 (مكتبة الانجلو المصرية) ١٩٥٥ م .
- الجانب اللامي من التفكير الاسلامي ، تأليف محمد البهي ، القاهرة
 (عيسى البابي الحلبي) ١٩٤٥ م .
- العقيدة والشريعة في الاسلام ، تأليف اغناس غولدتسيهر (نقله الى
 العربية محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسين عبد
 القادر) ، القاهرة (دار الكتب الحديثة) ١٩٥٩ م .
- أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الاسلام ، تأليف يوليوس
 فلهاوزن (ترجمة عبد الرحمن بدوي) ، القاهرة (مكتبة النهضة
 المصرية) ١٩٥٨ م .
- محجة العلماء في الادلة العقلية ، تأليف محمد هادي بن محمد أمين
 الطهراني ، طهران ١٣٢٨ هـ .
- المذاهب الاسلامية ، تأليف محمد أبي زهرة ، القاهرة (مكتبة
 الآداب) .
- معالم الفلسفة الاسلامية ، تأليف محمد جواد مغنّية ، بيروت (دار
 العلم للملايين) ١٩٦٠ م .
- احياء الشريعة في مذهب الشيعة ، تأليف الشيخ محمد الخالصي ،
 بغداد ١٣٧٠ هـ = ١٩٥١ م و ١٣٧٦ هـ = ١٩٥٧ م .

- عقائد الشيعة ، تأليف محمد رضا المظفر ، النجف (المطبعة الحيدرية) ١٩٥٤ م .
- تعريف الشيعة ، تأليف عبد الرزاق الحسني ، صيداء (مطبعة العرفان) ١٩٣٣ م .
- أصل الشيعة وأصولها ، تأليف محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، النجف (المطبعة الحيدرية) ، ١٩٥٥ م .
- الفرق الاسلامية ، تأليف محمود البشير ، القاهرة (المطبعة الرحمانية) ١٩٣٢ م .
- ملخص تاريخ الخوارج ، تأليف محمد شريف سليم ، القاهرة (دار التقدّم) ١٣٤٢ هـ = ١٩٢٤ م .
- رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده .
- التحقيق التام في علم الكلام ، تأليف الشيخ محمد الحسين الطواهري القاهرة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٩ م .
- المعتزلة ، تأليف زهدي حسن جارالله ، القاهرة ١٣٣٦ هـ = ١٩٤٧ م
- فلسفة المعتزلة ، تأليف ألبير نصري نادر ، الاسكندرية (مطبعة دار نشر الثقافة ١٩٥٠) وبغداد (مطبعة الرابطة ١٩٥١ م) .
- فلسفة المعتزلة ، تأليف حمودة أزهرى غرابة ، القاهرة (مطبعة الرسالة) ١٩٥٣ م .
- الفرق الاسلامية والسياسة الكلامية ، تأليف ألبير نصري ناسادر ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٨ م .
- تاريخ الجهمية والمعتزلة ، تأليف جمال الدين القاسمي ، مصر (مطبعة المنار) ١٣٣١ هـ .
- دلائل التوحيد ، تأليف جمال الدين القاسمي ، دمشق (مطبعة الفيحاء) ١٣٢٦ هـ .
- كشف الشبهات في التوحيد ، تأليف محمد بن عبد الوهاب ، القاهرة

- (المطبعة المنيرية) بلا تاريخ .
- مسائل الجاهلية ، ألف أصلها الشيخ محمد بن عبد الوهاب ثم توسع فيها السيد محمود شكري الألوسي ، القاهرة (المطبعة السلفية) ١٣٤٧ هـ .
- الاسلام عقيدة وشريعة ، تأليف محمود شلتوت ، القاهرة (دار القلم) بلا تاريخ .
- الحسن البصري ، تأليف احسان عباس ، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٥٢ م .
- ابراهيم بن سيار النظام ، تأليف محمد عبد الهادي أبي ريدة ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٧ م .
- أبو الهدى العلاف ، تأليف علي الغرابي ، القاهرة (مكتبة الحسين التجارية) ١٩٤٩ م .
- هشام بن الحكم ، تأليف عبد الله نعمة ، بيروت ١٣٧٨ هـ = ١٩٥٩ م .
- ابن تيمية الحراني ، تأليف علي سامي النشار ، القاهرة (دار الكتاب العربي) ١٩٥١ م .

العصر العباسي

من قيام الدولة العباسية (١٣٢ هـ = ٧٥٠ م) الى سقوطها (٦٥٦ هـ = ١٢٥٨ م) خمسمائة عامٍ أو تزيد تقلبت الأحوالُ في أثنائها بالخلافة صعوداً وهبوطاً من الناحية الاجتماعية والسياسية والادارية . ولكن الفكر كان في معظم الاحيان يترقى متبدلاً في صور متعددة من العلوم الرياضية والطبيعية ، ومن علم الكلام والمنطق والفلسفة الخالصة وعلم الطب والفلك والكيمياء ، ومن الفن المعماري والملاحه والوراقة والزخرف وسائر أوجه الثقافة والحضارة.

(أ) تجزؤ الخلافة العباسية

بدأت الخلافة العباسية بالتجزؤ منذ السنوات الأولى لقيامها لما انفصلت الاندلس عن بغداد وتجددت فيها الدولة المروانية في قرطبة على يد عبد الرحمن بن معاوية بن عبد الملك المعروف بعبد الرحمن الداخل (١٣٨ هـ = ٧٥٦ م) ثم عاشت الى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٧ م) .

وطارد العباسيون العلويين ، كما كانوا قد طاردوا الامويين ، فنجادريس ابن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي الى المغرب الاقصى وأسس فيها الدولة الإدريسية في وكيلى (١٧٢ هـ = ٧٨٩ م) . وجاء بعده ابنه ادريس الاصغر فبنى مدينه فاس وجعلها عاصمةً لدولته . وعاشت الدولة الإدريسية حتى قضى عليها أمويو الاندلس (٣٦٤ هـ = ٩٧٤ م) ..

وأحب ابراهيم بن الاغلب والي افريقية (تونس) الاستقلال بولايته ففاوض في ذلك هرون الرشيد على أن يتنازل عن المعونة المالية التي كانت تأتي من بغداد وأن يرسل هو الى بغداد أربعين ألف دينار كل عام ، فشأت

من ذلك الدولة الاغلبية (١٨٤هـ = ٨٠١م) .

ثم استبد احمد بن طولون بمصر وأسس فيها الدولة الطولونية (٢٥٤ - ٢٩٢هـ) ؛ واستطاع يعقوب بن الليث الصفار أن يستبد بمعظم فارس وينشئ فيها الدولة الصفارية (٢٦١ - ٢٩٦هـ) . وأقام مرداويج بن زيار الدولة الزيارية في جرجان (٣١٦هـ = ٩٢٨م) فعاشت نحو عشرين سنة . أما الدولة الاخشيديّة التي أسسها أبو بكر محمد الاخشيد بن طغج (٣٣٣هـ = ٩٤٥م) في مصر فقد عاشت نحو خمس وعشرين سنة واشتهرت بأمرها كافور الاخشيدي وبالشاعر المتنبّي .

وكذلك أسس أحمد بن اسد بن سامان الدولة السامانية في ما وراء نهر جيحون فامتدت حتى ضمت معظم البلاد الفارسية والتركتانية (٢٠٤هـ = ٣٩٥هـ) . وكانت عاصمتها بخاري ومدينتها المشهورة سمرقند من المراكز المزدهرة بالثقافة الاسلامية حتى كادت أن تكسب نور بغداد . وازدان بلاط السامانيين بأبي بكر الرازي وبابن سينا وبالفردوسي الشاعر .

وأسس ناصر الدولة أبو محمد الحسن بن حمدان الدولة الحمدانية في الموصل (٣١٧هـ = ٩٢٩م) . ثم ان سيف الدولة ، أخا ناصر الدولة ، استولى على حلب واستبد بها (٣٣٣هـ = ٩٤٤م) ففاقت دولة الحمدانيين في حلب دولتهم في الموصل . وحمل سيف الدولة عن الخلفاء العباسيين مهمة الدفاع عن تخوم الشام والعراق ضد الروم . وأنشأ سيف الدولة في حلب بلاطاً ضم من الادباء والعلماء والفلاسفة ما لم يجتمع مثله إلا في بلاط بغداد أيام الرشيد . من هؤلاء المتنبّي والفارابي وأبو الفرج الاصفهاني وابن خالويه وابن جني وسواهم .

وقامت الدولة الغزنوية في غزنة بالأفغان وعاشت من ٣٥١هـ (٩٦٢م) الى ٥٨٢هـ (١١٨٦م) . أما أعظم ملوك هذه الدولة فهو محمود بن سبكتكين (٣٨٩ - ٤٢١هـ) الذي احتل شمالي غربي الهند ووصل الى العراق . وكان في بلاط غزنة المؤرخ أبو نصر محمد بن عبد الجبار العتيبي

(ت ٤٢٧ هـ) صاحب «الكتاب اليميني» (سيرة يمين الدولة محمود الغزنوي) وهو طليعة التأليف في فن السير التاريخية في بلاد فارس بعد الاسلام. وفي البلاط الغزنوي أيضاً كان الفيلسوف العالم أبو الرّيحان البيروني. وكذلك قدّم الشاعر العظيم أبو القاسم الفردوسي ملحمة الشهيرة «شاهنامه» الى السلطان محمود الغزنوي.

وفي سنة ٢٩٦ هـ (٩٠٩ م) نشأت الدولة الفاطمية على أنقاض دولة الاغلبة ثم بسطت نفوذها على شمالي إفريقيا وعلى مالطة وصقلية وسردانية وكورسيكا. وفي أيام المعزّ رابع أئمة الدولة الفاطمية استطاع القائد جوهر الصقلي أن يفتح مصر سنة ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) ويقتضي على الدولة الإخشيدية. وقد بنى جوهر شمال مدينة الفسطاط مدينة سماها القاهرة وبنى فيها الجامع الأزهر داراً للعلم ومركزاً للدعوة الفاطمية. واشتهر عهد الفاطميين في مصر بالبناء والعلوم والفلسفة. وبنى الحاكم بأمر الله، سادس الخلفاء الفاطميين، دار الحكمة أو دار العلم (٣٩٦ هـ = ١٠٠٥ م) على مثال بيت الحكمة في بغداد. ثم احتجب الحاكم سنة ٤١١ هـ (١٠٢١ م)، قبل قتله أخت له.

وأعظم ما يتصل بامامة الحاكم نشوء المذهب الدرزي. ويرى الدرزي أن باب الدعوة الى المذهب أغلق بموت الحاكم، فجميع الدرزيين اليوم يتسبون الى أسلافهم الذين كانوا قد قبلوا الدعوة الدرزية قبل احتجاب الحاكم بأمر الله.

ويزعم المؤرخون الإفرنج أن سياسة الفاطميين القاسية على الحجاج النصارى الى بيت المقدس كانت السبب في حملات الصليبيين على المشرق. وظلّت الدولة الفاطمية متبسطة في الارض ومنازعة للخلافة العباسية في بغداد، وللدولة الروانية في قرطبة حتى قضى عليها الأيوبيون. في نحو سنة ٣٢٠ هـ (٩٣٣ م) كانت الخلافة العباسية قد أصبحت اسماً

لغير مسمّى ، بعد قرن كامل من استبداد الجند الاتراك بالخلفاء يتلاعبون بهم نصباً وخلعاً وتميلاً (تشويهاً) وقتلاً . وفرض مؤنس الخادم نفسه على الخليفة المقتدر ثم تسمّى بلقب أمير الأمراء ، في أول سنة ٣١٧ هـ (٩٢٩ م) فأصبح حاكم بغداد العسكري والمستبدّ بأمر الخليفة والخلافة .

في ذلك الحين كان ثلاثة إخوة من آل بُويّه الفرس قد تغلبوا في جيوش الدويلات في المشرق . ثم تمكن أحدهم عماد الدولة أبو الحسن علي بن بويه من منازعة مرداويج بن زيار واقامة دولة في فارس ، سنة ٣٢٠ هـ ، هي الدولة البويهية . ووسع بنو بويه ملكهم وتقسّموا الحكم على المقاطعات . ثم غلا طموح أحدهم ، معز الدولة أحمد ، فسار إلى بغداد ووصل إليها في جمادي الثانية من سنة ٣٣٤ (أول شهر ٩٤٦ م) واتخذ لقب أمير الامراء ثم خلع الخليفة المستكفيّ وسمل عينيه واعتقله إلى أن توفي بعد أمد .

اتخذ بنو بويه (عماد الدولة وركن الدولة ومعز الدولة) بلاطات في حواضرهم واطهروا الترف وشجّعوا الادب ، كما شجّعوا جماعة اخوان الصفا . وقد كانوا شيعتي الهوى يُمالئون الفاطميين في مصر على العباسيين في بغداد .

وفي منتصف القرن الهجري الرابع (منتصف القرن العاشر الميلادي) استطاع الغزّ الاتراك أن يقيموا الدولة السلجوقية في أواسط آسية . ثم انهم مدّوا سلطانهم في أقل من نصف قرن من حدود الصين الى العراق . ولما حاول البويهيون أن يحمّلوا الخليفة العباسي عبد الله القائم بأمر الله على خلع نفسه (٤٥٠ هـ = ١٠٥٨ م) كي ينصبوا المستنصر الفاطمي (حفيد الحاكم بأمر الله) مكانه ، استنجد القائم بطغرل بك السلجوقي ، فأنجده طغرل بك وردّ اليه الخلافة وقتل نفراً من خصومه (آخر ٤٥١ هـ) .

واستطاع السلاجقة أن يقيموا عدداً من الدويلات في العراق والشام وبلاد الروم (آسية الصغرى) . وفي أيامهم بدأ الصليبيون يتدفقون على

سورية فقاومهم السلاجقة مقاومة شديدة .

في القرن السادس للهجرة (الثاني عشر للميلاد) كانت الدولة الاتابكية تحكم شمالي العراق والشام . وقد قام أمراؤها ، وخصوصاً عماد الدين زنكي (ت ٥٤١ هـ = ١١٤٦ م) وابنه نور الدين محمود (ت ٥٦٩ هـ = ١١٧٤ م) ، بمعاركة طاحنة على الصليبيين . وكان للاتابكة قواد من بني أيوب ، فلما ضعفت الدولة الفاطمية في مصر ضعفاً شديداً انتهز أسد الدين شيركوه الايوبي - أحد قواد نور الدين محمود - الفرصة واستطاع بالحرب وبالسياسة أن يتغلب على شاور وزير العاضد الفاطمي (وكان شاور ممالئاً للصليبيين) وأن يتولى الوزارة للعاضد مكانه (٥٦٤ هـ = ١١٦٩ م) . وبعد شهرين توفي شيركوه فجأة فخلفه ابن أخيه صلاح الدين الايوبي المشهور ، مؤسس الدولة الأيوبية (٥٦٤ هـ) .

(ب) العمران والحضارة والاجتماع

اتسع العمران في العصر العباسي ببناء المدن والقصور ، ثم استبحرت الحضارة بالتأنيق والتفنن في المطعم والملبس والسكن وباستجادة الصناعات الضرورية والكمالية وبانتشار العلم . وتعاظمت الثروات فأدّى ذلك الى تطلب الترف في جميع ميادين الحياة . وكذلك اتخذت الدولة بمناصبها السياسية والادارية شكلاً حضرياً كان مألوفاً عند الروم والفرس قبل الفتح الاسلامي .

ومع الاختلاط بالشعوب التي دخلت في الاسلام أفواجاً نشأت طبقة الموالي (المولودين من أبوين أحدهما عربي) ، ثم عظمّت تلك الطبقة حتى ضاع العنصر العربي فيها ، لا لأن العرب أصبحوا أقلية في العدد بالإضافة الى عدد الموالي فقط ، بل لأن العرب أنفسهم أصبحوا أكثر ميلاً الى الحياة الحضريّة الفارسية والرومية منهم الى الحياة البدوية التي كان العرب عليها قبل الاسلام . ثم ان عدداً كبيراً من الموالي كانوا يتعصبون للعروبة المتمثلة لهم في البدوة فلبسوا الثياب البدوية ورجعوا في وجوه معيشتهم الى عادات

البدو ، وتكثفوا في أدبهم — اذا كانوا أدباء — غريب الألفاظ وشاذّ التراكيب ووقفوا على الاطلاع وطوّروا قصائدهم الطوال على أغراض الجاهليين . ولم يكتفِ الموالي من تقليد الحياة العربية بذلك ، بل اتخذوا أسماءً وكُنًى عربية ولفقوا لأنفسهم أنساباً عربية. كآبي تمام الرومي والقاسم بن عبيد الله الفارسي وغيرهما .

ومن زواج العرب بغير العربيات نشأت الخوالة العجمية في مقابل العمومة العربية . ثم أضيف إلى ذلك ازدياد عدد الموالي وتعالى العرب عنهم فبرزت الشعوبية التي بدأت بالقول بالتسوية بين العرب وغيرهم ممن جمع الاسلامُ بينهم ، ثم استوى القولُ على أن غير العرب كانوا قبل الاسلام افضل من العرب قبل الاسلام ، ثم عَنُفَت الشعوبية فحاول غير العرب أن يُزِيلُوا الملكَ العربي بالثورة والحرب ليعيدوا الملك الى أنفسهم كما كان لهم من قبل.

وكان من المظاهر البارزة في العصر العباسي نشوء طبقة الرقيق وطبقة الجوّاري خاصة : أبطل الاسلام الرّق ، ولكنّ الرّق نفسه لم يَزُل بل تبدّل معناه . لقد استمرّ نَقَرٌ من المسلمين في استرقاق الافراد والجماعات وامتهانهم في الأعمال الشاقة أو العادية ، خلافاً لأوامر الدين ونواهيهِ . غير أن الرقيق الذي نَقَصِدُهُ في هذا الفصل ليس من هذا الباب . لقد نشأت في العصر العباسي طبقة من الرقيق ذكوراً وإناثاً لم يكن ينالهم من أذى الرّق إلاّ أنهم كانوا يُباعون ويُسْتَرَوْنَ . أما في ما عدا ذلك فانهم كانوا ينالون قسراً كبيراً من التثقيف بالعلوم والفنون ومن الثروة والجاه والسلطة والنعيم . ان أمهات نفرٍ كثيرين من الخلفاء كُنَّ جواري . وكثيراً ما كانت أمّ الولد (الجارية التي ولدت لملكها صبياً) أكبرَ حظوة عند زوجها من الزوجة الحرة . ثم ان طبقة الجوّاري ألقت على البيت العباسي والبيئة العباسية لوناً من النشاط الفني في الغناء والموسيقى ولوناً من الترف الاجتماعي ، ثم مزجت الدم العربي بدم غير عربي فتُجِعَ من هذا المزيج حفلاً : " ثقافة نافعتان الى جانب ! "

كان لذلك من المساوئ التي ناءت بها الحياة العباسية حِقبةً طويلة من الزمن .

(ج) نشوء المذاهب الإسلامية

في هذه الاثناء كانت قد نشأت مذاهب اسلامية تتفق في العقائد وفي أصول الفقه وتختلف في فروعه وفي عدد من تفاصيل العبادات والمعاملات . وكان لنشوء هذه المذاهب سَنَدٌ من اختلاف الأحوال الاجتماعية وتطور البيئة تطوراً نبت في أثنائه مسائلُ فرعيةٌ لم يكن شيء منها أو مثلها في أيام الرسول ، ولا كان التشريعُ الاول قد احتاط لها . وكذلك كان للسياسة أثرٌ في نشوء المذاهب — والسياسة من الاجتماع — كما كان لنشوء تلك المذاهب نتائجُ سياسيةٌ ، وخصوصاً بين الذين تطرّفوا في الاجتهاد والتأويل حتى أصبحوا أقرب الى أن يكونوا أصحابَ فِرَقٍ منهم الى أن يكونوا أتباعَ مذاهب . وكانت مصادرُ التشريع التي اختلف الفقهاء في تأويلها لتطبيقها في الحياة ، ثم أدّى الاختلاف في تأويلها الى نشأة المذاهب ، أربعة :

(أ) القرآن الكريم .

(ب) الحديث (أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم) والسنة (أفعاله) .

(ج) الاجماع ، وهو اتفاق أهل الحل والعقد على أمر من الأمور

في عصر من العصور وفي بلد من البلدان .

(د) القياس ، وهو اجتهادٌ شخصيٌ ، لفقيهٍ من الفقهاء ، يُبنى في

أساسه على القرآن الكريم والحديث .

أما المذاهب السائدة إلى اليوم فهي متعددة :

١ — من أقدم هذه المذاهب المذهبُ الحنفيُّ لصاحبه أبي حنيفة النُّعْمانِ

ابن ثابت (ت. ١٥٠ هـ = ٧٦٨ م) . كان أبو حنيفة قليل الاعتماد على

الحديث لا يأخذ منه إلا بما يثق هو به ، كثير الأخذ بالرأي وتحكيم العقل

والعادة لاعتقاده أن الأحوال تتبدل بتبدل الأزمان فيجب أن تتبدل الأحكام

نفسها أيضاً . من أجل ذلك أوجد أبو حنيفة بابَ الاستحسان ، وذلك

أن يستحسن (يقبل) أمراً تواضع عليه الناس ولم يترد فيه نص ديني مخالف . فالرأي والقياس والاستحسان اذن من أهم دعائم المذهب الحنفي . ولا شك في أن لوجود أبي حنيفة في العراق أثراً في نشوء مذهبه وفي اعتماده على وجوه من التشريع القديم ومن العادات القديمة لم تكن تخالف الاسلام . فمن أجل هذه النظرة الصحيحة في التشريع والرأي الصائب والاحاطة بحاجات المجتمع سُمي أبو حنيفة «الامام الاعظم» .

٢- ومنها مذهب مالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ = ٧٩٥ م) إمام أهل المدينة الذي اعتمد الحديث ولم يعتمد الرأي ولا قبيل القياس إلا في أشد الأحوال ضرورة . غير أنه أدرك أن تطور الحياة الاجتماعية يقتضي التوسع في مصادر التشريع فاعتمد رأي أهل المدينة من الصحابة لأن هؤلاء كانوا معاصرين للرسول وكانوا يبتنون أعمالهم على أشياء من السنة والحديث لعلها لم تصل إلينا ، كما كانوا أعلم بمقاصد الرسول حينما قالوا ما قالوه أو عملوا بما عملوا به . ثم رأى الامام مالك أنه لا يزال ثمت حاجة الى التوسع في مصادر التشريع فلجأ الى دليل جديد سماه المصالح المرسلة ، وذلك أن المعاملات بين الناس مبنية في الأصل على تراخي الناس تسهيلاً للمصلحة وجلباً للمنفعة ، فإذا كان الشرع قد سكنت عن شيء من هذه المعاملات ، أي لم يتعرض لها بنفي أو اثبات (بأمر أو نهي) ، جاز لنا أن نحتج بالمصلحة العامة . وأن نقر هذه المعاملات شرعاً .

٣- ومنها مذهب محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ = ٨٢٠ م) أحد أتباع الامام مالك . رحل الشافعي بعد وفاة الامام مالك ، إلى العراق ولقي أصحاب أبي حنيفة فبدأ له أن يجمع بين علم أهل الحديث وعلم أهل الرأي ، ولكنه رد الاستحسان الذي قال به أبو حنيفة وانتقد المصالح المرسلة التي أخذ بها الامام مالك . ثم استجدت للشافعي آراء خالف فيها أستاذه الامام مالكا فنشأ من ذلك كله مذهبه القديم «المذهب الشافعي» الاول . ولما انتقل الشافعي الى مصر سنة ١٩٩ هـ (٨١٥ م) واستقر فيها ،

وشاهد بيئة مختلفة من بيئة العراق والحجاز ، دون مذهبه الجديد ورجع عن بعض الاحكام التي كانت في مذهبه القديم .

٤- ومنها مذهب أحمد بن حنبل (ت بغداد ٢٤٢هـ = ٨٥٥م) ، والامام أحمد معدود في أصحاب الحديث لا في الفقهاء أصحاب المذاهب . وكان الامام أحمد وأصحابه أكثر الناس حفظاً للحديث والسنة . والامام أحمد لم يقبل « الرأي » ولم يلجأ الى القياس إلا اذا اضطر الى ذلك .

وقد كان لأهل السنة والجماعة مذاهب بادت (ترك الناس العمل بها) منها مذهب محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى (ت ١٤٨هـ = ٧٦٥م) ومذهب أبي عمرو عبد الرحمن بن عمرو الازاعي (ت ١٥٧هـ = ٧٧٤م) ومذهب سفيان الثوري (ت ١٦١هـ = ٧٧٨م) ومذهب شريك النخعي (ت ١٧٧هـ = ٧٩٣م) ومذهب سفيان بن عيينة (ت ١٩٨هـ = ٧١٣م) ثم مذهب أبي ثور ابراهيم بن خالد البغدادي (ت ٢٤٦هـ = ٨٦٠م) .

ثم هناك المذهب الظاهري الذي أسسه أبو سليمان داود بن علي الاصفهاني (ت ٢٧٠هـ = ٨٨٤م) وخلفه فيه ابنه الاديب الفقيه محمد بن داود (ت ٢٩٧هـ = ٩١٠م) . ويقوم المذهب الظاهري على الاخذ بظاهر القرآن والحديث إلا عند ضرورة التأويل الذي تفره قواعد اللغة العربية وضرورات البلاغة . وأهل الظاهر يرفضون الاجماع إلا اذا جاء من جميع علماء الامة ، ويرفضون التقليد والقياس .

ومن المذاهب في الاسلام المذهب الجعفري المنسوب الى جعفر بن محمد الصادق (ت ١٤٨هـ = ٧٦٥م) . ولقد كان من حق هذا المذهب أن يذكر في رأس المذاهب لأن آراء الامام جعفر لم تختلف اختلافاً أساسياً من آراء أبي حنيفة ، ولا كان الامام جعفر نفسه متأخراً عن أبي حنيفة في الزمن . ثم أن الامامين ابا حنيفة ومالكاً قد سمعا من الامام جعفر واخذا عنه . غير أن المذهب الجعفري نفسه كان في الحقيقة نتاج اجتهادات متأخرة حتى عرف بمذهب الإمامية ومذهب الاثني عشرية القائلين بأثني عشر إماماً منذ

الامام عليّ كرم الله وجهه إلى الامام محمد المهدي المنتظر الذي غاب سنة ٢٦٥ هـ (٨٧٨ م) .

ومذهب الشيعة الامامية لا يختلف من المذاهب السنية في باب الأصول إلا في القول بأن الايمان لا يتم إلا بالاقرار بولاية عليّ بن أبي طالب ، وأن الرسول قد نصّ على أن تكون الخلافة في عليّ وعقبه . بعدئذ يختلف الشيعة من السنة في فروع ومسائل من العبادات والمعاملات يقع الاختلاف في مثلها بين المذاهب السنية نفسها .

وللشيعة مذهب وسَط هو المذهب الزيدي المنسوب الى زيد بن عليّ (ت ١٢٥ هـ = ٧٤٣ م) والذي تطور فيما بعد ثم استقام على القول بصحة امامة أبي بكر وعمر مع أن الامام علياً كان أحق بالخلافة . من هذا الرأي نشأت القاعدة الزيدية : « جَوَازُ إِمَامَةِ الْمُفْضُولِ مَعَ وجودِ الْأَفْضَلِ » . والمذهب الزيدي أقرب المذاهب الشيعية الى المذاهب السنية .

المذاهب الشيعية المتطرفة

كان لجعفر الصادق ابنان اسم أكبرهما اسماعيل ، واسم الثاني موسى (وكان موسى يدعى العبد الصالح) . ولم يكن الامام جعفر راضياً عن منهج ابنه اسماعيل في الحياة فنقل الإمامة منه الى أخيه موسى الكاظم . وعمل أكثر الشيعة برأي جعفر ، ولكن أنصار اسماعيل أبوا ذلك واحتجوا بأن الامامة أمر إلهي فلا يجوز لجعفر أن ينقلها من شخص هي حق له الى شخص آخر . ثم إن الامام معصوم ، وإن شيئاً من الخمر أو ما يشبهها لا يمكن أن ينفي عصمة اسماعيل ولا أن يتزع عنه امامته .

ومع أن الخلافة العباسية قد ضَعُفَتْ في أواسط القرن الثالث للهجرة ، ومع أن الامبراطورية قد تجزأت ، ومع أن الخليفة العباسي كان قد أصبح رمزاً وألعوبة في أيدي الجند الاتراك ، فإن السلطة السياسية والمقام الديني

كانا لا يزالان للسنة . ولقد كان لتلك السلطة الرمزية قيمة بالغة الاهمية من الناحية النظرية والناحية العملية . من أجل ذلك اتجه القرامطة الباطنية الى تحطيم هذه السلطة السياسية بكل سبيل . فكان من ذلك أن نظم عبد الله ابن ميمون القداح (ت ٢٦١ هـ = ٨٧٥ م) هذه الدعوة (الدعوة الغالية : الإسماعيلية المنتطرفة) تنظيماً دينياً سياسياً حريياً وجعل لها مركزين أحدهما في البصرة في العراق ، والثاني في سلميية في الشام .

وفي سنة ٢٦٠ هـ عهد عبد الله بن ميمون بالدعوة الى أحد أتباعه الأشداء حمدان قمرط الذي أبنى مركزاً قرب الكوفة سمّاه دار الهجرة وانجه في الدعوة اتجاهاً جديداً بناه على ما سمّاه الألفة ، وهي نوع من شيوع الاموال والنساء مع الجرأة على سفك الدماء جهراً وسراً . ولقد كان للقرامطة يد في اثاره الأقنان الزنوج في جنوبي العراق وشرقي شبه جزيرة العرب حتى كانت فتنة الزنج التي نشرت الموت والدمار في البصرة وما حولها بضع عشرة سنة ثم انتهت سنة ٢٨٣ هـ (٧٩٦ م) بالخليفة وبرجوع الزنج الى أسوأ من الحال التي كانوا فيها قبل الفتنة .

ومع أن بين الاسماعيلية والامامية فروقاً كثيرة في الاصول والفروع ، فان الفاصل الحقيقي بين الشيعتين هو اعتقاد الاسماعيلية بشيء من التأليه في الأئمة . والشيعنة الاسماعيلية يُسمّون أيضاً السبعية (لأن اسماعيل هو الامام السابع في سلسلة الأئمة الشيعة عندهم) ، كما يُسمّون الفاطميين أيضاً (لاشتراطهم أن تكون الامامة في أبناء علي من فاطمة بنت محمد رسول الله) . ثم ان المذهب الاسماعيلي وما اشتق منه من المذاهب مذهب باطنية يعتقد أصحابها بأن للوحي ظاهراً وباطناً ، وأن الباطن هو المقصود من الوحي .

ومن فروع المذهب الفاطمي (الاسماعيلي) مذهب الموحدن المعروف بالمذهب الدرزي الذي نشأ في أيام الحاكم بأمر الله الفاطمي ، في مصر . وهناك أيضاً المذهب النصيري أو العلوي المنسوب الى محمد بن نصير

المعاصر للدعوة الدرزية والمعادي لها . والمذهب النصيري أشد إيفالاً في تأويل الباطن وفي نسبة الألوهية الى الأئمة من سائر المذاهب الاسماعيلية .

(٥) العلوم العربية

العلوم العربية تتناول اللغة والنحو ثم البلاغة والنقد ثم الادب . أما اللغة والنحو فالاعتماد فيهما على الرواية وحدها . وأما النقد والادب (الإنتاج الادبي من نثر ونظم) فالاعتماد فيهما على الرواية وعلى التثقف القائم على اكتساب العلوم المختلفة ثم على الذوق الذي هو حسّ فطري يجوز أن يتهدّب بالتثقيف ولكن لا يمكن أن يكتسب اكتساباً .

من أشهر رُواة اللغة وعلمائها في العصر العباسي أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤ هـ = ٧٧١ م) ، وهو أحد القُرّاء السبعة (حُفَاط القرآن الكريم والعارفين بطرق تلاوته) وأحد رواة الأخبار والأشعار الجاهلية . ثم يأتي حمادُ الرواية (ت ١٥٦ هـ) ، وهو أشهر رواة الشعر وأوسعهم رواية . ومن روايته وصلت إلينا المعلقة وكثيرٌ من الشعر القديم . وكان حمادُ شاعراً أيضاً ، ويقال إنه صنع شيئاً من الشعر ونسبه الى القدماء . ومنهم المُفضّل الضبيّ (ت ١٦٨ هـ = ٧٨٥ م) وله « المفضليات » ، وهي أقدم مجموع من الشعر وصل إلينا . وكان المُفضّل قد جمع في المفضليات قصائد طوالاً وقصاراً من الشعر القديم (من الجاهلية وصدر الاسلام) للشعراء المُقلّين (الذين ليس لهم شعرٌ كثير) . ثم هنالك خُلفُ الأحمر (ت ١٨٠ هـ = ٧٩٦ م) ، وكا رواية للشعر عالماً به ومؤدّباً ، وعليه تخرّج أبو نُواس في الشعر .

ويلحق بهؤلاء أبو عبيدة مَعْمَر بن المُشَنَّى (ت ٢٠٩ هـ = ٨٢٤ م) ، وهو كثير الرواية للأخبار والأشعار ، وله كتاب في المثالب (معائب العرب) ونقائض جرير والفرزدق . ثم هناك الاصمعيّ (ت ٢١٤ هـ = ٨٢٩ م) وهو أوسع الرواة حفظاً للأشعار والأخبار وأوثقهم وأعلمهم باللغة ، وكانت له كتب كثيرة .

ويحسن ان نشير هنا الى أن المقصود برواية الشعر في العصر العباسي كان جمع ألفاظ اللغة وجمع الشواهد للاستشهاد على معاني تلك الالفاظ وعلى وجوه الاعراب ولتكون شواهد في تفسير القرآن الكريم . أما أقدم القواميس التي وصلت الينا فكتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٨٠ م) سُمِّيَ بذلك لأن المؤلف رتبّه على مخارج الحروف فبدأه بحرف العين لأن العين أقصى الحروف العربية مخرجاً من الحلق .

ثم تأتي إلى النحو . وقد نشأ في النحو منذ مطلع العصر العباسي مذهبان : مذهب أهل البصرة ومذهب أهل الكوفة . وأهل البصرة أقدم اشتغالاً بالنحو وأرسخ فيه قديماً ، ومذهبهم القياس : يأخذون ما اشتهر من الكلمات فيقيسون عليها كل كلمة من جنسها (فاذا اشتهر أن اسماً على وزن فَعَلْ بفتح أوله وثانيه يُجمع على أفعال ، أجازوا ذلك في كل مفرد على هذه الصيغة ، ولو كان ثمة أسماء على فعل لم يُسمع جمعها على أفعال) . أما أهل الكوفة فأجازوا السماع وفرّعوا القواعد (فاذا سمعوا اسماً شاذاً في جمعه جعلوا منه قاعدة جديدة) .

وسيويوه يمثل النحاة البصريين (ت نحو ١٨٠ م) ، وله كتاب كبير جمع فيه أقوال الذين سبقوه ورتبها وبوّبها ثم علّل احوال الاعراب المختلفة . واشتهر كتاب النحو لسيويوه حتى سُمِّيَ : كتاب سيويوه . وأما نحاة الكوفة فيمثلهم الكيساني (ت ١٨٩ هـ = ٨٠٥ م) ، وكان من القراء والنحاة . والكيساني كثير التجويز في النحو يقبل كل ما يسمعه عن العرب ولو كان شاذاً أو خطأ .

وكذلك كان في الادب والانشاء في العصر العباسي مظاهرٌ لتطور الفكر العربي . وكان رأس الادباء والمنشئين في العصر العباسي عبدُ الله بن المقفع . وعبد الله بن المقفع (ت ١٤٢ هـ = ٧٥٩ م) عظيم في تاريخ الفكر : أوجد للعرب في كتابه « كلیلة ودمنة » أسلوباً متعدد الجوانب يعالجون به موضوعاتهم وأغراضهم حكاية متصلة وتقريراً مبيّناً ومناقشة قائمة

على العِلل والادلة . ثم انه أولُ من مزج الثقافة العربية بشيء من الثقافة الاجنبية (الفارسية) .

وابن المقفع نتاج العصر الأموي ، وان كنا في العادة ننسبُه الى العصر العباسي ؛ وفي كتابه نلتصق بالخصائص الأولى لاتساع الفكر العربي الى ما وراء البيئة العربية اتساعاً واضحاً بارزاً . ولأمر ما نسبَ ابنُ المقفع كتابَ كَليلة ودمنة الى أصل فارسي مأخوذ عن أصل هندي !

ومنذ مطلع العصر العباسي نجدُ الشعر قد أصبح خزانةً للآراء المتضاربة من الفلسفات المتقدمة . ونحن لانُسَمي هذا الشعرَ فلسفة لأنه يفقد في عرض الآراء عنصر التنظيم والتعليل ، وهما بطبيعتهما عنصران مجانبان للشعر الوجداني ؛ ولكننا نرى أن ما فيه من الآراء صدىً لثقافة أصحابه وميولهم وصورةً على شيء من الوضوح ، لما كانت تضطرب به البيئة العباسية من الآراء الاصلية والدخيلة . فالآراء الكلامية والدينية والحكيمة ، بما في ذلك كله من الاتحاد والثنوية والتشيع ومن منثورات الفلسفة اليونانية في الاخلاق والطبيعة وما وراء الطبيعة أحياناً ، كلها تراءى في أشعار حماد عجرد وبيشار وصالح ابن عبد القدوس والسيد الحميري وسكتم الخاسر وأبي نواس وأبي العتاهية وأبي تمام ودعبل وابن الرومي ، ثم على نطاق واسع جداً في شعر المتنبي ثم في شعر أبي العلاء على الاخص .

ولعلّ أجمع أدباء العربية لمثل هذه الآراء أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ = ٨٦٩م) في كتابه « الحيوان » خاصة .

ومن مظاهر التطور الفكري في العصر العباسي كتبُ الحديث والفقه ، وهي كثيرة جداً ، ولكن الذي وصل منها إلينا نزرٌ يسير . فمن الفقهاء المحدثين والمتقدمين في الزمن ، ممن كان لهم تأليف ، أبو الوليد عبد الملك ابن عبد العزيز بن جريج الأموي (ت ١٥٠هـ) وأبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة (ت ١٥٩هـ) وسفيان الثوري (ت ١٦١هـ) وغيرهم كثير (راجع الفهرست ٣١٥ وما بعدها) .

ولأبي حنيفة عدد من الكتب أشهرها كتاب الفقه الأكبر (الفهرست ٢٨٥) لم تصل إلينا ، ولا شك في أن مادتها مفرقة في كتب تلاميذه . وأشهر تلاميذه اثنان أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم المتوفى سنة ١٨٢ هـ (المعارف ٢٥١ ؛ الفهرست ٢٨٦) وله كتب جزئية في الفقه : كتاب اختلاف الامصار ، كتاب الرد على مالك بن انس ، رسالة في الخراج الى الرشيد ، كتاب الجوامع ألّفه ليحيى بن خالد (البرمكي) وهو يحتوي على أربعين كتاباً (فصلاً) ذكر فيها اختلاف الناس والرأي المأخوذ به (في كل موضوع) .

والتلميذ الثاني لأبي حنيفة هو أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩ هـ) وهو مدوّن المذهب الحنفي على الحقيقة ، وكتبه كثيرة جداً منها : كتاب الجامع الكبير ، كتاب الجامع الصغير ، كتاب أصول الفقه ، كتاب الاستحسان ، كتاب الردّ على أهل المدينة (الفهرست ٢٨٧ - ٢٨٧) .

وللامام مالك بن أنس كتاب الموطأ رواه عنه كثيرون أشهرهم يحيى الليثي الاندلسي (ت ٢٣٤ هـ = ٨٤٩ م) .

وللشيعنة الامامية أيضاً كتب مشهورة في الفقه والحديث من أقدمها ما رواه يونس بن عبد الرحمن (الفهرست ٣٠٨) ، وكان من أصحاب موسى الكاظم (ت ١٨٣ هـ = ٧٩٩ م) .

وللامام الشافعي كتب رواها عنه نفر من أصحابه أشهرهم أبو عبد الله الحسن بن محمد بن الصباح الزعفراني (ت ٢٦٠ هـ) والربيع بن سليمان المرادي (ت مصر ٢٧٠ هـ) . أما كتب الزعفراني فقد اندرس أكثرها ؛ وأما الربيع بن سليمان فروى عن الشافعي كتاب الاصول وكتاب المبسوط (الفهرست ٢٩٧) .

وينسب الى الشافعي كتاب الأمّ ؛ وهو موضوع جدل بين الباحثين (١) . أما الامام أحمد بن حنبل (ت ٢٤٢ هـ) فقد وصل إلينا منه كتاب المسند ،

(١) راجع مناقشة موجزة جيدة لهذا الجدل للدكتور صبيح محصاني في كتابه : فلسفة التشريع في الإسلام ط ٢ (١٢٧١ هـ - ١٩٥٢ م) ص ٤٢ .

وهو كتاب جليل .

على أن علماء السُّنَّة قد اتفقوا على أن في الحديث سنةٌ مجاميع تأتي في المرتبة الأولى ، هي على ترتيب وقَّيات أصحابها :

— كتاب الصحيح لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ = ٨٧٥ م) .

— كتاب الجامع الصحيح لأبي عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري (ت ٢٦٥ هـ = ٨٧٩ م) .

— كتاب السنن لأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه (ت ٢٧٣ هـ = ٨٨٦ م) .

— كتاب السنن لأبي داود بن الاشعث السُّجِسْتَانِي (ت ٢٧٥ هـ = ٨٨٩ م) .

— كتاب السنن لأبي عيسى محمد بن عيسى التِّرْمِذِي (ت ٢٧٩ هـ = ٨٩٣ م) .

— كتاب السنن لأبي عبد الرحمن أحمد بن علي النَّسَائِي (ت ٣٠٣ هـ = ٩١٥ م) .

وكان أبو سليمان داود بن علي بن داود بن خَلَفٍ الاصفهاني (ت ٢٧٠ هـ) أولَ من استعمل قولَ الظاهر وأخذ بالكتاب والسُّنَّة وألغى ما دون ذلك من الرأي والقياس ، وله كتب كثيرة في فروع الفقه خاصة بعضها كبير جداً . من هذه الكتب مثلاً : كتاب الايضاح (أربعة آلاف ورقة) ، كتاب الوثائق (ثلاثة آلاف ورقة) ، كتاب الطهارة ، كتاب الصلاة الخ ، كتاب الذَّبَّ عن السنن والاحكام والَاخبار (ألف ورقة) الخ (الفهرست ٣٠٣ — ٣٠٥) .

ولمحمد بن داود الاصفهاني الظاهري من الكتب الفقهية : كتاب الوصول الى معرفة الاصول ، كتاب الايجاز ، كتاب الانتصاف من أبي جعفر الطبري (الفهرست ٣٠٥) .

أما كتب الشيعة الباطنية فإنها قليلة ومستورة . على أن عندنا في الفقه الاسماعيلي كتاب دعائم الاسلام للقاضي النعمان بن محمد التميمي المغربي (ت ٣٦٣ هـ = ٩٧٤ م) ، في العبادات والمعاملات ، وقد طبع أخيراً في جزئين (١) .

وعني المسلمون بتفسير القرآن الكريم منذ أيام الخلفاء الراشدين . فقد كان عبد الله بن عباس يُسأل عن شيء فيفسره . ثم أكثر الناس من التأليف في جميع علوم القرآن وفي التفسير خاصة لمعرفة تفاصيل الاحكام التي جاءت فيه مجملة في الدرجة الاولى . وكان التفسيرُ الامثلُ للقرآن ، من أجل ذلك ، الاستشهاد باحاديث رسول الله وبذكر أسباب النزول . ولقد انقسم المفسرون قسمين : قسماً يفسر آيات القرآن بالحديث لا غير بما يروى عن الصحابة من ذلك ، ثم قسماً لا يرى بأساً من تفسير الآيات بالحديث وبالرأي أيضاً مما تقتضيه البلاغة العربية والتخريج العقلي . ففي الآية التي يرد فيها ذكر طعام أهل جهنم بأنه من شجرة طلعها (ثمرها) كأنه رؤوس الشياطين (سورة ص ، ٣٨ : ٦٥) يرى نفر من المفسرين أن في ذلك تشبيهَ طعام أهل جهنم برؤوس الشياطين على اعتبار أن الشياطين كائنات حقيقية . أما الجاحظ مثلاً ، وهو من المعتزلة ، فإنه يرى أن في الآية كناية للمبالغة في القُبْح والفسر ، لا لأن ثمر تلك الاشجار يشبه شيئاً مادياً هو رؤوس الشياطين .

على أن أبا جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ - ٩٢٣ م) قد جمَعَ بين الطريقتين ، فتفسيره مبني في الدرجة الاولى على الجانب التاريخي من الاستشهاد بالحديث . وبذكر أسباب النزول ، ثم انه في كثير من الاحيان يلجأ الى التفسير بالرأي والتعليل مما لا يفعله في كتابه في التاريخ .

ومن الفنون التي نشأت من الحاجة الى حُسْن فهم الدين فن التاريخ . من أجل ذلك أجرى المؤرخون المسلمون رواية التاريخ مجرى رواية الحديث واللغة ، فساقوا الحوادث في وحدات مستقلة قصيرة يرويها المؤرخ عن أخذ عنهم وعمن اخذوا هم عنه واحداً قبل واحد . ومع العلم بأن لطريقة

(١) في ١٩٢٣ و ١٩٦٢ ، وقام بتحقيقه وإخراجه آصف بن علي أصغر نيفي .

التعلّق بالرواية في التاريخ مساوياً معدودةً فإن لها محاسنَ ؛ ثمّ انها تدلّ على حرص المؤرخ على الوصول الى الحقّ مع الحصول على أوسع التفاصيل ، وان كان احياناً لا يصل الى الصواب من ذلك .

وتنوّع التاريخُ عند العرب فكان عندهم المغازي (تاريخ غزوات رسول الله وسراياه) والفتوح (توسع العرب والاسلام بالفتح في أيام الخلفاء الراشدين والدولة الاموية) والطبقات (ذكر تراجم الصحابة أو العلماء أو الابداء مرتبة على تاريخ وقيّاتهم الأقدم فالأقلّ قديماً) والسير (العناية بترجمة شخص واحد) ثم التاريخ على السنين (سرد الحوادث مفردة سنةً فسنة) .
(قد يأتي الكلام على معركة القادسية مثلاً مفرداً في بضع سنوات — كما هي الحال — بدلاً من ان تسرد حوادثها سرداً منطقياً مع التعليل ، ولو أدى ذلك الى تأجيل احداث وقعت قبيل انتهاء معركة القادسية) .

فمن أشهر المؤرخين وأقدمهم محمد بن اسحق (ت ١٥٠ هـ = ٧٦٧ م) أول من نعلم أنه ألّف في سيرة رسول الله . ولكن هذه السيرة لم تصل إلينا . ويبدو أن عبد الملك بن هشام (ت ٢١٩ هـ = ٨٣٤ م) قد نقل جانباً كبيراً منها في « السيرة » التي ألّفها . ويمكن أن تسمّى سيرة رسول الله باسم « المغازي » لأن أكثرها يتناول الكلام على غزوات الرسول .

ومنهم أبو عبد الله محمد الواقدي (ت ٢٠٧ هـ = ٨٢٣ م) صاحب « فتوح الشام » . في هذا الكتاب مبالغات كثيرة في إثبات الأعداد وعرض الاحداث ، غير أن هذه المبالغات تتفق مع موضوع الكتاب . ومنهم أيضاً أبو عبد الله محمد بن سعد (ت ٢٣٠ هـ = ٨٤٥ م) كاتب الواقدي ومؤلف كتاب « طبقات الصحابة والتابعين » ، أو كتاب الطبقات الكبير ، وهو من أوسع كتب التاريخ وأوثقها . ومنهم عبد الرحمن بن عبد الحكيم (ت ٢٥٧ هـ = ٨٧١ م) صاحب كتاب « فتوح مصر والمغرب » ، ثم أحمد البلاذري (ت ٢٧٩ هـ = ٨٩٢ م) صاحب كتاب فتوح البلدان (في الشام والمشرق خاصة) ، وهو من الكتب الموثوقة والتي تتناول شيئاً من الحياة

الاجتماعية والادارية بالاضافة الى اخبار المعارك والاستيلاء على البلاد .
ويأتي هنا أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ = ٩٢٣ م) .
كان الطبري فقيهاً صاحب مذهب من المذاهب السنية البائدة ، وكان
مؤرخاً فذاً ، له كتاب أخبار الرسل والملوك (أو تاريخ الأمم والملوك)
ويُعرف بتاريخ الطبري ، وهو أعظم كتب التاريخ وأوثقها يروي الحوادث
من طرق مختلفة (بسلاسل مختلفة من الأسانيد على نمط رواية الحديث)
ولو اختلفت الروايات أو تناقضت . وهو لا يُرجح رواية على رواية ،
بل يترك ذلك للباحث . وقد ذكر ابن النديم (الفهرست ٣٢٦-٣٢٧)
أن الطبري كان متفتناً في جميع العلوم ثم عدّ منها علم القرآن والنحو والشعر
واللغة والفقه ، ثم ذكر له عدداً من الكتب في الفقه خاصة .

وكان للعرب عبقرية في التأليف في الجغرافية . ان هذا العلم قد نشأ
في العرب من الحاجة الدينية في الدرجة الاولى ، لمعرفة طرق الحج من أقطار
البلاد الاسلامية الى مكة والرحلة في طلب العلم وللتجارة ايضاً . من
أجل ذلك نرى أسماء عدد من كتب الجغرافية تدور على التعابير التالية :
المسالك والممالك (لابن خردادبه) وصور الاقاليم (لأبي زيد البتختي)
ومسالك الممالك (للأصطخري) والمسالك والممالك (للمقدسي) وكتاب
البلدان (لابن رسته واليعقوبي) . ورسم العرب الخُطوط لكتبهم الجغرافية ،
ولعل أول من فعل ذلك منهم محمد بن موسى الخوارزمي .

ومن كبار المؤرخين واصحاب السير والتراجم عماد الدين الاصفهاني
(ت ٥٩٧هـ) صاحب سيرة صلاح الدين وصاحب الكتاب العظيم «خريدة
العصر» (في شعراء ائشام والعراق ومصر) .

وفي أيام الخليفة العباسي الواثق بالله (٢٢٨-٢٣١هـ) عاش محمد
ابن أبي مسلم الجرمي وكتب كتاباً في المؤسسات التي كانت ببلاد الروم
والامبرطورية البيزنطية تناول فيها الكلام على البلغار والسلاف وعلى البرابرة ،
والكتاب مفقود اليوم . ولكن يبدو أن عدداً من جغرافيتي العرب والفرس

ند نقلوا أقساماً منه في كتبهم .

(هـ) العلوم الدخيلة ^(١)

العلوم الدخيلة هي العلوم الأجنبية التي نقلها العرب من لغات الأمم غيرهم (من الفارسية والهندسية ومن اليونانية خاصة) الى اللغة العربية . وقد تدارس العرب هذه العلوم وزادوا فيها وأصلحوا ما كان أهلها قد أخطأوا فيه حتى وجب أن يزول عنها اسم « العلوم الدخيلة » . المنطق مجموع « قوانين يُعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات ، والحجج المفيدة للتصديقات ... والاصل في الادراك إنما هو المحسوسات بالحواس الخمس . وجميع الحيوانات (من الناطق وغيره) مشتركة في هذا الادراك ، وإنما يتميز الانسان من (البهائم) بادراك الكليات وهي مجردة من المحسوسات » .

والمنطق قسمان : تصور (إدراك ساذج لا يصحبه حكم معين) ثم تصديق (أي اقتناع بأمر بعد ثبوته بالبرهان) . والمنطق قديم العهد لأنه أصيل في الانسان . أما علم المنطق فقد دونه وبوّبه وخرّج فنونه وأقسامه فيلسوف اليونان ارسطو . وظل هذا العلم محتاجاً الى شيء من التبسيط والشرح فكذب فرفوروريوس الصوري له مقدمة تعرف باسم أيساغوجي (المُدخل الى علم المنطق) . ولقد كان كتاب ايساغوجي لفرفوروريوس عظيم القيمة بالاضافة الى أثره البالغ في العرب وفي غير العرب مدى طويلا . ووصل كتاب ايساغوجي الى العرب في نقول وشروح متعددة لأبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي ولأبي بشر متى بن يونس (ت ٣٢٨ هـ) وعبد الله بن المقفع (القفطي ٢٢٠) . وكذلك عني العرب بمنطق أرسطو عناية فائقة ، وسُمي الفارابي وابن سينا المعلم الثاني والمعلم الثالث لاشتغالهما بمنطق أرسطو .

العلوم العددية أو علوم التعاليم وهي العلوم التي تجري في الأرقام والأعداد

(١) هذا الفصل مبني في أصله على « إحصاء العلوم » للفارابي وعلى مقدمة ابن خلدون .

وفي النسب التي تكون بينها من الناحية النظرية والناحية العملية . وأول هذه العلوم الارثماتيقي أو علم العدد وهو قسمان : نظري (يبحث في الاعداد مطلقة مجردة في الذهن عن الاجسام) ثم عملي (يبحث في الاعداد من حيث دلالتها على المعدودات ، مثل خمسة رجال وسبعة دنانير وألف درهم الخ ، وذلك ما يتعاطاه الناس عادة في المعاملات السوقية والمعاملات المدنية ، أو ما يعرف بعلم الحساب) .

ومن العلوم المدنية علم الجبر والمقابلة ، وهو صناعة يُستخرج بها العدد المجهول من قبل المعلوم المفروض ، اذا كان بينهما نسبة تقتضي ذلك . والجبر والمقابلة تعريف ومثل مضروب مُثبتان في كتب كثيرة هما : الجبر هو الزيادة في كل ناقص حتى لا ينقص (حتى لا يبقى ناقصاً) ، والمقابلة طرح كل نوع من نظيره حتى لا يكون في الجهتين (طرقي المعادلة) نوعان متجانسان . فاذا كان لدينا معادلة هي :

$$100 - 10 = 70$$

$$100 + 70 = 170 \quad \text{فانها تصبح بالجبر}$$

$$100 - 70 = 30 \quad \text{ثم تصبح بالمقابلة}$$

$$10 = 30 \quad \text{أو}$$

ومنها علم الهندسة (أو علم التقدير) ، وهو أيضاً قسمان : قسم نظري يبحث في خواص المقادير المتصلة كالخط والسطح والجسم ، ثم المقادير المنفصلة كالأعداد التي تقيم النسب بين تلك المقادير كقولنا : كل مثلث فزوياه مثل (زاويتين) قائمتين ، كل خطين متوازيين لا يلتقيان في جهة ولو خرجا الى غير نهاية ، كل خطين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منهما متساويتان . والكتاب المترجم لليونانيين (من تأليف اليونانيين) في هذه الصناعة هو كتاب أقليدس ، ويُسمى كتاب الأصول او كتاب الأركان ، وهو أبسط ما وضع فيها للمتعلمين . هذا الكتاب نقل إلى العربية في أيام أبي جعفر المنصور ثم نقل مراراً بعد ذلك ، نقله حنين بن اسحق وثابت

ابن قرّة ويوسف بن الحجّاج .

وفي فضل الهندسة النظرية يقول ابن خلدون : « واعلم أن الهندسة تُفيدُ صاحبها إضاءةً في عقله واستقامةً في فكره ، لأن براهينها كلّها بيّنة الانتظام جليّة الترتيب » .

ومن فروع الهندسة الهندسةُ المخصوصة بالاشكال الكُريّة والمخروطات . أما الهندسة العملية (أو المساحة) فهي الجانب العملي المتعلّق بالبناء والنجارة وصنع التماثيل وجرّ الانتقال وما الى ذلك .

ومن العلوم العددية الداخلة في فروع الهندسة علمُ المناظر أو المناظرة (البصريّات) ، وهو علم يبيّن به اسباب الغلط في الإدراك البصري بمعرفة كيفية وقوعها (وقوع أسباب الغلط) بناء على أن إدراك البصر يكون بمخروط شعاعي رأسه نقطة الباصر وقاعدته (الشيء) المرئي . ثم يقع الغلطُ كثيراً في رؤية القريب كبيراً والبعيد صغيراً . وكذا (تُرى) الاشباح الصغيرة تحت الماء (و) وراء الاجسام الشفّافة كبيرة ، والنقط النازلة من المطر خطّاً مستقيماً .

والبصر يكون بشعاع ينقذُ في الهواء أو في جسم مُشَيّفٌ يماس ما بين أبصارنا الى أن يقع على الشيء المنظور اليه . والشعاعات النافذة في الأجسام المشفّة اما أن تكون مستقيمة ، وهي التي تخرج على سَمْتٍ البصر ثم لا يعترضها حاجز ، أو أن تكون منعطفة إذا مرت في مِرآة (عَدِسَةٍ أو جسم شفّافٍ أكثف من الهواء) تعوقها عن النفوذ على استقامة ، فتنعطف منحرفةً الى أحد جوانب المِرآة ، ثم تمتد في الجانب الذي انحرفت اليه مارة ما بين يدي الناظر . واما أن تكون منعكسة ترجعُ عن المِرآة في طريقها التي كانت قد سلكتها أولاً حتى تَقَعَ على جسم الناظر الذي منه خرج (الشعاع) فيَرى الانسانُ الناظرُ نفسه بذلك الشعاع نفسه . واما أن تكون منكسرة ترجع من المِرآة الى جهة الناظر الذي من بصره^(١) خرج (الشعاع)

(١) هذه نظرية افلاطون في النظر : خروج النور من العين لا انعكاس النور عن الجسم المنظور الى العين .

فتمتدّ منحرفة عنه الى أحد جوانبه فتقع على شيء آخر إما خلف الناظر أو عن يمينه أو عن يساره أو فوقه ، فيرى الانسان ما خلفه أو في أحد جوانبه . ولعلم المناظر فائدتان : معرفة رؤية الأهلة وحصول الكسوفات في البلدان المختلفة ، ثم تقدير المساحات والمسافات حيث يتعدّر استعمال الآلات العادية كارتفاعات الاشجار والحيطان الطوال والجبال وعرض لأودية والأنهار وعمقها وأبعاد الغيوم والاجرام السماوية إما بآلات أو بغير آلات .

ومن العلوم العديدة أيضاً علم الهيئة ، وهو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيرة^(١) ، ويستدلّ بكيفية تلك الحركات على أشكال وأوضاع اللافلاك . وكان لليونان عناية برصد الاجرام السماوية بآلات تسمى عندهم ذات الحلق وتسمى أيضاً الأسطرلاب .

ويلحق بعلم الهيئة أو علم الفلك فنّ التنجيم ، وهو الاستدلال من حركات الكواكب وأوضاعها ومكانها من منازلها على حوادث المستقبل .

وأشهر المنجمين العرب في الشرق وفي الغرب أيضاً أبو معشر جعفر ابن محمد بن عمار البلخي المعروف بلقب (أبي معشر الفلكي) . كان أبو معشر في أول الأمر من رواة الحديث ، فلما أشرف على الخمسين أو كاد مال الى علم العدد وعلم الفلك ثم قصّر اهتمامه على التنجيم . وقد كانت وفاته في بلدة واسط ، سنة ٢٧٢ هـ (٨٨٦ م) . أما أشهر كتب أبي معشر فمنها : المذنب الكبير الى علم أحكام النجوم ، كتاب مواليد الرجال والنساء ، كتاب الطوالع والنجوم ، وكلّ هذه في التنجيم . وله رسالة في علم الاسطرلاب .

(١) حركات النجوم الثابتة في رأي العين . الكواكب المتحيرة : التي تظهر للعين كأنها تخالف سائر الكواكب في حركتها من الغرب الى الشرق (كالقمر والزهرة) فان القمر أول ما يبدو (في أول الشهر القمري) يبرز في الغرب ثم يتابع سيره غرباً . وفي الليلة التالية يبرز في الغرب أيضاً ، ولكن أقرب الى الشرق ، ثم يتابع سيره غرباً . هذه القضيّة تتعلق بنظام بطليموس الفلكي وسيأتي شيء من بسط هذا النظام عند الكلام على ابن طفيل .

ومن الفنون المتعلقة بعلم الهيئة من جانب وبفن التنجيم من جانب آخر علم الازياج . والزيج جدول تُثبت فيه حركات كل كوكب بمفرده مع بلوغه الى الأوج وانحطاطه الى الحضيض او الذنَب (اقترابه من الشمس وابتعاده عنها) ومع ميوله (أنواع ميله) ومطالعه ومغاربه الخ .
ومن العلوم العددية أيضاً الموسيقى ، وهي أيضاً قسمان : قسمٌ نظري يتناول المعرفة بمقادير الاصوات وفترات النَقَر وتآلف الالحان واستخراج النغم وتركيب الألحان ، ثم المعرفة بالاصوات الطبيعية والصناعية والآلات التي تُخرج الاصوات . أما الموسيقى العملية فهي حسن أداء الانغام والعزف على الآلات .

ويلحق بالعلوم العددية علم الحِيسل : استعمالُ الآلات في تحريك الاثقال . ومن العلوم الدخيلة الطبيعية وهي البحث في الاجسام من حيث اتصالها بالحركة والسكون ومن حيث تعلق الاسباب بها لإحالتها من حال الى حال . وهي تبحث في الاجسام السماوية (التي كان القدماء يظنون انها بسيطة غير مركبة ولا قابلة للكون والفساد : للتحوّل من صورة الى صورة) وفي الاجسام التي في عالمنا . وتنطوي الطبيعيات على علم الجماد (المعادن الموجودة في الطبيعة خالصة كالذهب والحديد ، ثم المعادن التي لا تكون في الطبيعة الا مركبات كالمالح والفحم) ، كما تنطوي على علم النبات وعلم الحيوان ثم على علم الطب والصيدلة ، وعلى بحث النفس فيما يتعلق بالحواس وعملية التفكير .

والغاية من الطب حفظ الصحة وردّها اذا فُقدت . وكان الاقدمون يعتقدون أن المرض انحرف في المزاج ، وذلك أن الانسان مؤلف من العناصر الاربعة (الماء والهواء والتراب والنار) ومن الطبائع الاربعة (الصفراء والسوداء والدم والبلغم) ، وأن صحة الجسم تدوم ما دام المزاج (المقادير الموجودة في الجسم من موادر هذه الطبائع) متكافئاً ، فاذا تبدّل المزاج عما يجب أن يكون عليه مَرَضَ الانسان .

وكان عند العرب طِبّ فِطري موجود في البداية يَعْرِفه عادةً شُيوخُ القبيلة وعجائزها ، وهو يخطئ ويصيب لأنه مَبْنِيٌّ على التجربة القاصرة . أما الطّب المِزاجي (علم الطب) فقد أخذهُ العرب عن الفرس وعن اليونان قبل الاسلام وبعده ؛ ولكن الطب المأخوذ عن اليونان والفرس والهنود في العصر العباسي كان كثيراً جداً .

أما الكلام على النفس فسيرد عند معظم الفلاسفة بالتفصيل . ومن فروع الطبيعيات الكيمياء ، وكانت الكيمياء قسمين : علم الكيمياء القائم على التجارب العلمية ، ثم فن الصنعة ، وهو محاولة تحويل العناصر الخسيسة كالرصاص والنحاس الى عناصر شريفة كالفضة والذهب . ومن العلوم الدخيلة الإلهيات أو علم ما بعد الطبيعة (ما وراء الطبيعة) ، وهو يتناول الكلام على المبادئ العامة في الفلسفة كالصورة والمادة والعِلَلِ والاسباب والحركة ، وقد سمّاه أرسطو « سَمْعُ الكِيان » ؛ وسُمِّيَ الفلسفة الاولى . ثم ان الاسكندرانيين ألحقوا بعلم ما وراء الطبيعة جميع المغيبات كالبحث في الله وأصل النفس ومصيرها والنوبة الخ . وسياقي الكلام على الآمِيَّات مفصلاً في فصل الفارابي وغيره ، كما جاء مفصلاً ، عند الكلام على أرسطو .

للتوسّع والمطالعة

— الثقافة العربية في رعاية الشرق الاوسط ، تأليف جورج سارطون (نقلها الى العربية عمر فروخ) ، بيروت (المكتب التجاري)

١٩٦٤ م .

— كتاب علم الشرق وتاريخ العمران ، تأليف جويدي (ترجمة محب الدين الخطيب) ، القاهرة (المطبعة السلفية) ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م

— تاريخ التمدّن الاسلامي ، تأليف جرجي زيدان (الجزء الثالث) .

— تراث مصر في الحضارة الاسلامية ، تأليف عبد الرحمن زكي ،

القاهرة (دار النيل للطباعة) ١٩٥١ م .

- مجلّة رسالة العلم (عدد خاصّ في تاريخ العلم ١٩٦١ م) .
- التفكير العلمي لمصطفى نظيف (مجلّة رسالة العلم ، القاهرة ، أغسطس ١٩٥٢ م) .
- التفكير العلمي عند العرب ، تأليف قلدرى طوقان
- تاريخ الجامعات الاسلامية الكبرى ، تأليف عبد الرحيم غنيمه ،
- تطوان (معهد مولاي الحسن) ١٩٥٣ م .
- تاريخ العلم القديم في العصر الذهبي ، تأليف جورج سارطون (ترجمة
- ابواهم مدكور وغيره) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٧-١٩٦١ م .
- العلم عند العرب ، تأليف ألدو ميللي (ترجمة عبد الحليم النجار
- ومحمد يوسف موسى) ، القاهرة (دار القلم) ١٩٦٢ م .
- العلوم عند العرب ، تأليف قلدرى حافظ طوقان ، القاهرة (مكتبة
- مصر) ١٩٥٦ م .
- عبقرية العرب في العلم والفلسفة ، تأليف عمر فروخ ، بيروت
- (المكتبة العلمية ومطبعتها) ١٩٥٢ م .
- تاريخ العلوم (عدد خاص صادر عن الجمعية المصرية لتاريخ العلوم) .
- القاهرة (دار الطباعة) ١٩٦١ م .
- تاريخ الرياضيات ، تأليف عبد الحميد لطفي وأحمد أبي العباس ،
- القاهرة (مكتبة مصر) ١٩٥٥ م .
- أعلام المهندسين في الاسلام ، تأليف أحمد تيمور ، القاهرة (مطابع
- دار الكتاب) ١٩٥٧ م .
- علم الطبيعة : نشوءه وتطوره ورقية الحديث ، تأليف مصطفى
- نظيف ، القاهرة (مطبعة مصر) ١٩٥٧ م .
- الكيمياء عند العرب ، تأليف روجي الخالدي ، القاهرة (دار
- المعارف) ١٩٥٣ م .
- علم الفلك — تاريخه عند العرب في العصور الوسطى ، تأليف كارلو

- نلّينو ، رومية ١٩١١ م .
- تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ، تأليف قدرى طوقان ، القاهرة (دار القلم) ١٣٨٢ هـ = ١٩٦٣ م .
- أثر العرب في تقدّم الفلك ، تأليف قدرى طوقان ، القاهرة (الاتحاد العلمي العربي) ١٩٦١ م .
- تاريخ الفلك في العراق ، تأليف عباس الغزّاوي ، بغداد (المجمع العلمي العراقي) ١٩٥٨ م .
- الرواد العرب في علم النبات لعبد الحليم منتصر (مجلة رسالة العلم ١٩٥٠ ، ١٩٥٢ م) .
- تاريخ النبات عند العرب ، تأليف أحمد عيسى ، القاهرة (مطبعة الاعتماد) ١٩٤٤ م .
- مصادر الموسيقى العربية ، تأليف هنري فارمر (ترجمة حسين نصّار) ، القاهرة (مكتبة مصر) ١٩٥٧ م .
- جهود المسلمين في الجغرافية ، تأليف نفيس أحمد (ترجمة فتحي عثمان) ، القاهرة (دار القلم) ١٩٤٧ م .
- الطبّ النبوي لابن قيّم الجوزية ، حلب (المطبعة العلمية) ١٩٢٧ م
- الطبّ العربي ، تأليف أحمد عزّت قيمي ومحمّد علي وصفي) ، بغداد (مطبعة الرابطة) ١٩٥٢ م .
- اللب في الاسلام والطبّ ، تأليف أحمد شوكت الشطّي ، دمشق (مطبعة الجامعة السورية) ١٩٦٠ م .
- الطبّ العربي ، تأليف أمين أسعد خير الله ، بيروت (المطبعة الاميركانية) ١٩٤٦ م .
- تذكرة أولي الالباب والجامع للعجب العجّاب (في الطبّ) لداود الانطاكي ، بولاق (مطبعة عبد الرازق) ١٨٥٣ م ؛ الخ .
- تاريخ الطبّ في الاسلام ، تأليف أحمد شوكت الشطّي ، دمشق

- (مطبعة الجامعة السورية) ١٩٥٨ م .
- الرحمة والطب في الحكمة لجلال الدين السيوطي ، القاهرة (المطبعة الشرقية) ١٣١١ هـ .
- تاريخ الطب في العراق ، تأليف معمر خالد شابندر وهاشم الوتري ، بغداد (مطبعة الحكومة) ١٩٣٩ م .
- مآثر العرب في العلوم الطبيّة ، تأليف الدكتور سامي حسّاد ، بيروت (مطبعة الريحاني) ١٩٣٩ م .
- معجم الاطباء ، تأليف أحمد عيسى ، مصر ١٩٤٢ م .
- الاسر العربية المشتهرة بالطب العربي وأشهر المخطوطات الطبية ، تأليف عيسى اسكندر المعلوف ، بيروت ١٩٣٥ م .
- تاريخ البيمارستانات في الاسلام ، تأليف أحمد عيسى ، دمشق (المطبعة الهاشمية) ١٩٣٩ م .
- آلات الطب والجراحة (الكحالة عند العرب ، تأليف أحمد عيسى) القاهرة ، (مطبعة مصر) ١٩٢٥ م ، ١٩٣٠ م .
- تاريخ الصيدلة والعقاقير في العهد القديم والوسيط تأليف الاب جورج قنواي ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٩ م .
- مقدّمة ابن خلدون
- قصّة الايمان بين الفلسفة والعلم والقرآن ، تأليف الشيخ نديم الجسر ، طرابلس ١٣٨٠ هـ = ١٩٦١ م .
- التراث اليوناني في الحضارة العربية ، تأليف عبدالرحمن بدوي ، القاهرة (مكتبة النهضة) ١٩٤٠ م .
- الاسلام والحضارة العربية ، تأليف محمد كرد علي ، القاهرة (مطبعة دار الكتب المصرية) ١٩٣٦ م .
- الملل والنحل للشهرستاني
- حكماء الاسلام لظهير الدين البهقي (عني بنشره محمد كرد علي) ،

- دمشق (المجمع العلمي العربي) ١٣٦٥ هـ = ١٩٣٦ م .
- طبقات الاطباء لابن أبي أصيبعة
- إخبار العلماء بأخبار الحكماء
- في الفلسفة الاسلامية — منهج وتطبيق ، تأليف ابراهيم مذكور ، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٧ م .
- مناهج البحث عند مفكرتي الاسلام ، تأليف علي سامي النشار ، القاهرة ١٩٤٦ م .
- المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، تأليف محمد يوسف موسى ، القاهرة ١٩٤٥ م .
- أسس الفلسفة ، تأليف توفيق الطويل ، القاهرة ١٩٥٥ م .
- التفكير الفلسفي في الاسلام ، تأليف عبد الحليم محمود ، القاهرة (الانجلو) ١٩٥٧ م .
- محاضرات في الفلسفة الاسلامية ، تأليف يحيى هويدي ، القاهرة (دار الحماشي للطباعة) ١٩٦٠ م .
- تاريخ الفلسفة في الاسلام ، تأليف ده بور (نقله الى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة) ، القاهرة
- الموجز في الفلسفة العربية ، تأليف الشيخ نديم الجسر ، طرابلس ١٩٥١ م .
- نظرات في الفلسفة عند العرب ، تأليف جبّور عبد النور ، بيروت ١٩٤٥ م .
- أدب الدنيا والدين للماوردي .
- فلسفة الاخلاق في الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية ، تأليف محمد يوسف موسى ، القاهرة (مطبعة الازهر) ١٩٤٢ م .

جَعْفَرُ الصَّادِقُ

هو أبو عبد الله جعفرُ الصادقُ بنُ محمد الباقر بن زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ؛ وأمه (وأم أخيه عبد الله ايضاً) أمُ قُرّة بنتُ القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق ؛ وبذلك يُعَلَّلُ لِيْنُهُ في موقفه من أبي بكر بالإضافة الى سائر الشيعة .

ولد جعفرُ الصادقُ بين سنة ٨٠ و ٨٣ للهجرة (٦٩٩-٧٠٢ م) في المدينة ، ونشأ يتلقى العلم على جدّه زين العابدين (ت ٩٤هـ = ٦١٢ م) ثم على أبيه . ولما تُوفي أبوه (١١٣هـ = ٧٣١ م) أُلقي على عاتقه عِباء الحفاظ على وجهة بني هاشم وعلى دماءهم ؛ لأنه كان الإمام دونهم . وفي سنة ١٢٥هـ = ٧٤٣ م) قُتل عمّه زيدٌ في حرب بني أمية فزاد موقفه حُرَاجَةً وزاد ثِقَلُ العِباء على عاتقيه . غير أنه استطاع بمقدورته ولباقته أن يتجنّب غضب بني أمية باستغنائهم عن دنياهم واعتزاله في بيته حيناً في المدينة وحيناً في الكوفة ، منصرفاً الى إفاضة طلاب العلم من كل ناحية . ثم جاءت الدولة العباسية فظنّ جعفرٌ أن الغُمة قد انجابت ، فاذا ببني العباس أشدَّ إلحاحاً في تتبّع آل علي من بني أمية ، فاستمرّ في عزّله الاولى . في هذه الاثناء حوّل جعفرٌ^(١) الامامة من ابنه اسماعيل الى ابنه الثاني موسى الكاظم ، وكان يدعى العبد الصالح .

وكانت وفاة جعفرِ الصادق في شوال من سنة ١٤٨ (أواخر ٧٦٥ م) ، وقيل سنة ١٤٦ هـ (المعارف ١١٠) .

(١) راجع فوق ، ص ٢٤٦ .

مقامه وعناصر شخصيته

لُقِّبَ الإمامُ جعفرٌ بالصادق لصِدْقِهِ في مقالته (ابن خلكان ١ : ١٨٥ ، مقدمة ابن خلدون ٣٥١) . وقال فيه الشهرستاني (١ : ٢٢٤ - ٢ : ٢) : « هو ذو علم غزير في الدين وأدب كامل في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن الشهوات ... ما تعرض للإمامة قط ولا نازع أحداً في الخلافة . ومن غرق في بحر المعرفة لم يطعم في شط ، ومن تعلّى الى ذروة الحقيقة لم يخف من حط » .

وكان جعفرُ الصادقُ فقيهاً جليلاً مشهوراً ، وكان معاصراً للملكِ بن أنسٍ ولأبي حنيفة ، وكان بينه وبينهما مفاوضات ومطارات . أما تلاميذه فكثيرون جداً . واليه يُنسَبُ المذهبُ الجعفري . غير أن الشيعة ، والغلاة منهم على الأخص ، نسبوا إليه أشياء تبرا هو منها : زعم أبو الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي أن جعفرًا الصادقُ إلهٌ ، فلعنّه جعفر وطرده (البغدادي ١٥٠) .

آثاره

ينسب الى جعفرِ الصادقِ عددٌ من الكتب لم يصل إلينا منها شيء ، نسبوا اليه :

- كتاب الجفر (وفيه إخبار بالغيب عن حوادث مقبلة) .
- كتاب الرد على القدرية ، كتاب الرد على الخوارج ، كتاب الرد على الغلاة من الروافض (البغدادي ٢٢٠) .
- وقيل جمع جابر بن حيان خمسمائة رسالة للصادق في ألف ورقة (ابن خلكان ١ : ١٨٥) . وغير ذلك^(١) .

(١) نشر الأستاذ عارف تامر والأب أغناطيوس هذه خليفة اليسوعي كتاب « الحفت والأظلة المنسوب الى الفضل بن عمر الجعفي وسما الفضل تلميذ جعفر الصادق (الطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠) ، مع ان الأستاذ عارف تامر يذكر في المقدمة (ص ٢١) أن الجعفي هذا تلميذ أبي الخطاب الاسمي الذي لته الإمام جعفر الصادق وطرده . ثم ان النظر في الكتاب يحيل أن تكون الآراء التي فيه للإمام جعفر . ولقد نشر الأستاذ عارف تامر بذلك واستبقى الأمور بأن ذكر ان-

جملة من أقواله

لا خلاف في أن مذهب الشيعة الإمامية منسوب إلى جعفر الصادق . وعلى هذا يجب أن يكون معظم الأقوال والآراء في هذا المذهب للإمام جعفر نفسه ، مع الإيقان بأن كثيراً من تفاصيل المذهب الجعفري يجب أن يكون قد نشأ في أزمنة متأخرة ، كما هو الشأن في تطور كل مذهب . ولكن يبدو أيضاً أن جميع أصحاب الفرق الشيعية ، وخصوصاً المتطرفين منهم ، قد نسبوا فرقهم وأقوالهم وآراءهم إلى جعفر الصادق نسبة لا تصح .

وكذلك نسب إلى الإمام جعفر آثار من العلوم الخفية من الكيمياء والسحر والسيما والتمجيم ، وليس لذلك سند من كتب العلم الموثوقة . وقال نفر من مؤرخي العلم والفلسفة بأن جابر بن حيان الذي يقال إنه اشتهر في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة (الثلث الأخير من القرن التاسع للميلاد) وبرع في الكيمياء خاصة كان من تلاميذ الإمام جعفر . وهذا أيضاً قول لا سند موثق له . ان الأقوال في حياة جابر بن حيان متضاربة جداً ، ثم ان ما نسب إلى جابر بن حيان من العلوم — على شهرة ذلك في الشرق والغرب معاً — يجب أن يكون من نتائج زمن متأخر .

أما آراء الإمام جعفر وأقواله في علم الكلام وفي الفقه والاخلاق فكثيرة ، ومعظمها يجب أن يكون صحيح النسبة إليه :

— كان الإمام جعفر لا يأخذ بالقياس لأن القياس من الرأي .

— قال الإمام جعفر : ان الله لم يزل صادقاً بنفي الكذب (مقالات

الاسلاميين ٥٨٠) .

— هناك من سلوه على نشر هذا الكتاب ، من الناحية الطائفية والدينية ، بنشر كتاب من فرق باطنية . أما أنا فاني أربأ بالأستاذ تاجر ان ينسب إلى الإمام جعفر الصادق مثل هذه الآراء المخالفة لكل ما هو معروف عن الإمام الصادق .

- الاصل في التشريع الإباحة ، حتى يأتي فيها نهي .
- ما من أمرٍ يختلف فيه اثنان إلا له أصلٌ في كتاب الله ، ولكن لا تبْلُغُهُ عقولُ الرجال .
- ان الله تعالى أراد بنا شيئاً وأراد منا شيئاً ؛ فما أرادنا بنا طواه عنا ، وما أرادنا منا أظهره لنا . فما بالناس نشتغل بما أرادنا بنا عما أرادنا منا ! (الشهرستاني ٢ : ٢) .

للتوسع والمطالعة :

- مسند جعفر الصادق ، بيروت (دار الفكر) ١٩٥٠ م .
- الحكم الجعفرية ، جمع ... عارف تامر ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٧ م .
- الامام الصادق ، تأليف محمد الحسين المظفري ، النجف (المطبعة الحيدرية) ١٩٥٠ م .
- جعفر بن محمد ، تأليف عبد العزيز سيد الأهل ، بيروت (دار الشرق الجديد) ١٩٥٤ م .
- الامام جعفر الصادق ، تأليف أحمد مغنية ، بيروت (مكتبة الاندلس) ١٩٥٦ م .
- الامام الصادق ملهم الكيمياء ، تأليف محمد يحيى الهاشمي ، بغداد (مطبعة النجاح) ١٩٥٠ م .
- عقيدة الشيعة في الامام الصادق وسائر الأئمة ، تأليف حسين يوسف مكّي ، بيروت (دار الاندلس) ١٩٦٣ م .

النَّقْلُ وَالنَّفْلَةُ

بواعث النقل

كانت البواعثُ على نقل الفلسفات الى اللغة العربية جَمَّةٌ :

أ - احتكاك العرب بغيرهم من الامم . لما احتكَّ العربُ بغيرهم من الامم أدركوا ان عند تلك الامم ثقافات يَحْسُنُ الاستفادةُ منها .

ب - حاجتهم الى علوم ليست عندهم . جاء الاسلام بفروض كثيرة من الصيام والصلاة والحج مما يحتاج الى حسابان وتقويم ، فاحتاج المسلمون الى علوم تسهل عليهم هذا الحسابَ فنقلوا الى العربية كتبَ الرياضيات والفلك خاصة . وكذلك احتاجوا في اول امرهم الى الطب ، لأن الطبَّ العربي كان مَبْنِيًّا على الاختبار وحده لا على العلم والاختبار معاً ، وكان يصيب أحياناً ، الا ان المعالجة به لم تكن دائماً ذات نتائج سريعة .

ج - القرآن الكريم وحثه على التفكير . والقرآن الكريم مملوء بالآيات التي تَحْتِ على التفكير في خَلْقِ السموات والأرض وفي تركيب جسم الانسان . فاذا أضفنا ذلك الى رَغْبَةِ الانسان الطبيعية في البحث عن المجهولات ، أدركنا ان حثَّ القرآن للمسلمين على التفكير في العالم الذي حولنا كان باعثاً قوياً على طلب العلم . إن القرآن الكريم يَحْتِ المسلمين على التفكير في السموات والأرض وفي أنفسهم وفي كل ما حولهم ، فمن ذلك قوله تعالى في سورة آل عمران (٣ : ١٨٩ - ١٩١) : « وَلِلَّهِ مَلَكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ . ان في خَلْقِ السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب : الذين يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ ، وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السموات والأرض : رَبَّنَا ، ما خَلَقْتَ هذا

باطلاً ، سُبْحَانَكَ فَقَيْنَا عَذَابَ النَّارِ » . ثم هنالك آياتٌ تدعو إلى التفكير والتفقه ، وتحضّر على العلم ، تعيها على الحصر .
ولقد عرض ابن رشد لهذه الناحية في مطلع رسالتيه : فصل المقال .. «
و الكشف عن مناهج الأدلة ... » بالتفصيل .
د - العلم من توابيع استبحار المدنية . حينما تزدهر البلاد سياسياً واقتصادياً ويكثر فيها الثرف ويستبحر العمران تتجه النفوس أيضاً الى البحث في العلم والى التفكير ضرورة ، ولم يشكّ العربُ عن ذلك .
إن الاسلام اذن واتساع الامبراطورية وحاجة العرب إلى ما عند الأمم من العلوم كانت من أقوى البواعث على طلب الفلسفة ونقل كتب العلم إلى اللغة العربية .

بدء النقل

تُجمِعُ المصادرُ والمراجعُ على أن اهتمام العرب بالعلوم اليونانية خاصةً بدأ منذ العصر الأموي . وهم يذكرون ان خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى سنة ٨٨٥ م (٧٠٤ م) لما يش من الفوز بالخلافة ، بعد انتقال الخلافة من الفرع السُفْيَانِي إلى الفرع المَرْوَانِي ، انقلب إلى العلم ودرس الكيمياء خاصةً على راهب إسكندراتي اسمه مريانوس ، ثم امر بنقل كتب الصنعة (الكيمياء) إلى العربية . وكذلك بدأ نقل الطب في العصر الأموي الأموي أيضاً ، ولكن لم يصل إليه شيء مكتوب من العصر الأموي .
أما النقولُ غير العلمية من غير العربية إلى العربية فكانت كثيرةً منذ العصر الجاهلي . ان وفادات العرب وسفاراتهم إلى بِلَاطِ فارس في الأكثر وإلى بِلَاطِ القسطنطينية في الأقل (كرحلة امرئ القيس إلى القسطنطينية مثلاً) كانت تقتضي أن يكون ثمت نقل بين العرب وبين الفرس والروم من العربية إلى الفارسية واليونانية ومنهما إلى العربية .
وكذلك يبدو أنه كان ثمت منذ الجاهلية نقولٌ تامة أو جزئية من التوراة والانجيل الموجودين بأيدي الناس ، ففي الأدب العربي دلالات على أن

مثل هذه النقول كانت موجودة ومعروفة^(١). ولكن هذه كلها بعيدة عما نحن بسبيله.

ومن ابرز ميّزات الدور الاول للنقل الذي انتهى في خلافة ابي جعفر المنصور (ت ١٥٨ هـ = ٧٧٥ م) أن الافراد كانوا يقومون بالنقل رغبة منهم في ذلك كما فعل عبد الله بن المقفع المشهور (ت ١٤٢ هـ = ٧٤٩ م) حينما نقل بعض كتب السلوك من الفارسية الى العربية. وينسب لعبد الله ابن المقفع هذا نقل بعض كتب ارسطو في المنطق، ثم كتاب ايساغوجي لفرفور يوس وشيء من الطب (من اللغة الفارسية) الى اللغة العربية. ولكن لعل هنالك رجلاً آخر اسمه عبد الله ابن المقفع (بن ساويرس) نقل كتب الفلسفة والمنطق والطب التي ينسب نقلها وهماً الى عبد الله ابن المقفع صاحب كتاب كلىة ودمنة.

ومنذ أيام ابي جعفر المنصور أصبح النقل في رعاية الدولة، وعلى ذلك سار هارون الرشيد والمأمون فامتدت حركة النقل من اليونانية الى العربية.

اتساع النقل الى العربية

« كانت الفلسفة ظاهرة في اليونان والروم (البيزنطيين) من قبل شريعة المسيح عليه السلام. فلما تنصرت الروم منعوها ومنع الناس من التكلم في شيء من الفلسفة، اذ كانت بضد الشرائع النبوية. ثم ان الروم ارتدت عائدة الى مذهب الفلاسفة. ثم عادت النصرانية الى حالها فعاد المنع عن كتب الفلاسفة وخزنت تلك الكتب في أقبية موصدة حتى لا تصل إليها الأيدي.

ومنذ أيام المنصور أخذ المسلمون يتتبعون كتب العلم والفلسفة في

(١) Gal I 219 ff, Suppl I 362 f. ؛ مجلة المشرق (بيروت) المجلد الرابع،

العدد الثالث ؟ (شباط - فبراير ١٩٠١) ص ٩٧ وما بعدها : نسخ عربية قديمة في الشرق من الإنجيل الطاهر، بقلم الأب لويس شيخو اليسوعي.

اللغة اليونانية لينقلوها إلى اللغة العربية ، وكانوا يَبْذُلُونَ في ذلك الأموال . وكان بعض اثرياء المسلمين يذهبون إلى بلاد الروم ويصطحبون معهم افراداً يُحَسِّنُونَ اللغة اليونانية ليشترروا لهم الكتب الفلسفية ، كنيي المُنَجِّم مثلاً على ما سيأتي في مكانه .

ولما جاء المأمون ، واتسعت دائرة النقل كثيراً ، أنشأ « دار الحكمة » في بغداد ووقفَ عليها الأموالَ للذين يريدون ان ينقطعوا إلى نقل الكتب الفلسفية إلى اللغة العربية . اما سببُ اتساع تلك الحركة في عهد المأمون فهو ان المأمون لما انتصر على الروم (٢١٥ هـ = ٨٣٠ م) وعلم بكتب الفلسفة المخزونة عندهم اهتبل الفرصةَ واحبَّ أن يأخذَ في شروط الصلح مكانَ المالِ كتباً . وقد ظن توفيل (ثيوفيلوس) ملك الروم ذلك كسباً . اما المأمون فعده نعمة عظيمة .

على ان مؤرخي العرب يَرَوُّونَ في طلب المأمون لكتب الفلسفة اليونانية قصةً هي ان الخليفة المأمون رأى في المنام أرسطوطاليس وكلمه في امور وأعجِبَ به . فلما استيقظ تعلقتْ هِمَّتُه بنقل الكتب اليونانية فكتب إلى ملك الروم يطلب منه كتباً لفلاسفة اليونان . وكان ملوك اليونان ، لما انتصرت النصرانية في بلادها ، قد جَمَعُوا كتب الحكمة من أيدي الناس وجعلوها في هيكل قديم وأغلقوا بابه . ففتح ملك الروم هذا الهيكل وأرسل خمسةَ أحمالٍ من كتب الحكمة إلى المأمون ، بعد ان كان طولُ الزمن قد افسد كثيراً من هذه الكتب بالرطوبة والعث ..

فنقل كتب الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية لم يجر اتفاقاً ولا اعتباطاً ، وانما كان سياسةً للدولة وحُباً بالعلم من الافراد .

اتجاه النقل

وما يدل على تفهم العرب للحركة العظيمة التي كانوا يقومون بها انهم بدأوا اولَ ما بدأوا ، بكتب العلم العملية لا بكتب الفلسفة النظرية . لقد

كان العرب في أوّل أمرهم بحاجة إلى كتب الرياضيات والفلك لتعيين مواقيت الصّوم والصلاة والحجّ ، وإلى كتب الطّب لصّلاح ابدانهم فبدأوا بنقل هذا النوع من الكتب أولاً .
ولما كثرت لديهم كتب العلوم اتجهوا صوب كتب الفلسفة النظرية ليتمموا أداء رسالتهم الثقافية .

مكانة الناقلين

ان الذين اشتغلوا بنقل كتب العلم والفلسفة الى اللغة العربية كانوا طبقات . ومع ان هؤلاء قد وضعوا كتباً وضعاً ، فوق ما نقلوا ، فاننا لن نعالج إنتاجهم إلاّ على انه « نقل » فقط ، لا تأليف . وسبب ذلك أمران : اولهما انه لم يكن لهم آراء تستحقّ الدرس ، فان كل ما ذكروه في الكتب التي ادّعوا انهم وضعوها انما هو مُنزع من الكتب اليونانية التي اختصروها او شرحوها او نقلوها مع شيء كثير من الغموض . واما ثاني السببين فهو أن هؤلاء جميعاً قد قاموا بأعمالهم تكسباً للمال : إن كتبهم هذه لم تمثل نزعاتهم الفكرية بل مثلت رغبة الذين كانوا يطلبون منهم نقل الكتب التي نقلوها ، وكثيراً ما اتفق ان ينقل الطيب كتاباً في الرياضيات او ما وراء الطبيعة ، او أن ينقل الرياضي كتاباً في الطيب او السياسة .

ومع هذا كله فإن هؤلاء الناقلين قد نفّعوا العرب والثقافة العربية : انهم مكّنوا العرب من الاطلاع على الفلاسفة اليونانية في زمن متقدّم ، ولولاهم لتأخّرت نشأة الفلسفة الاسلامية . لقد كان أمام العرب أحد طريقتين : (أ) إما أن يقبل العرب أن ينقل لهم الفلاسفة اليونانية هؤلاء الافراد الذين لم يكونوا دائماً أهلاً لمثل هذا العمل ؛

(ب) وإما أن ينتظروا حتى يتعلّموا هم اللغة اليونانية ويطلّعوا على فلسفة اليونانيين في مصادرها الأصلية ولغتها الأصلية .

ونقد فضل العرب السبيل الأولى ؛ ولو أنهم سلكوا السبيل الثانية لكان بالإمكان أن يحدّث أحد الامور التالية :

- (أ) إما أن يَخْسَرَ العربُ رَغَبَتَهُمْ في نقل هذه الفلسفة ؛
 (ب) وإما أن تكون البقية الباقية من كتب الفلسفة اليونانية قد ضاعت
 بعوامل مختلفة كما اتفق لكثير من كتبها قبل ذلك .
 (ج) وإما أن تتأخَّرَ نهضتُهُمُ الفُكْرِيَّةُ كثيراً ، فإن تعلَّم اللغة ليس عملاً
 عارضاً في حياة الإنسان : إن الإنسان يحتاجُ في إتقان اللغات إلى جوٍّ من
 الرغبة في اللغات . ولعلَّ العرب ما كانوا يَقْتُلُونَ على ذلك قبلَ قرنٍ كاملٍ
 من الدهر . أضف إلى ذلك أن العرب كانوا يَرَوْنَ أن لغتهم فوق اللغات
 وأدبهم فوق آداب الأمم ، فلم يكن بالامكان أن تجد اللغة اليونانية في
 ذلك الحين من الإتقان والرواج ما تجده اللغة الانكليزية اليوم بين المثقفين
 في الهند — هنا مع العلم بأن كثيرين من المثقفين في الهند اليوم ممن يَحْدِثُونَ
 اللغة الانكليزية لا يُجيدون لغاتهم القومية .

طبقات النقلة

- فيما يلي اجمالاً لطبقات النقلة :
- ١ — كان هناك افرادٌ منذ العصر الأموي نقلوا الكتب ابتداءً من عند
 انفسهم او بطلب من غيرهم ؛ من هؤلاء اصطفن القديم وهو اصطفن
 الاسكندراني ثم عبدُ الله بن المقفع .
 - ٢ — آل ماسرجويه . اولهم ماسرجويه الطبيب وكان يهوديَّ الدين سُرياني
 اللغة بَصْرِيَّ الدار . ويقال إنه بدأ بالنقل منذ أيام الدولة الأموية قبل خلافة
 عمر بن عبد العزيز (٩٩ — ١٠١ هـ) ؛ وعُمِّرَ ماسرجويه حتى أدرك
 ابا نواس . وقد نقل ماسرجويه كتاب القس اهرن بن أعين الاسكندراني .
 ولاماسرجويه ايضاً كيناش (مجموع) في الغذاء ، وكتاب في العين .
 - ٣ — آل بنخيشوع ، وهم نصارى نساطرة كانت لغتهم السريانية . وقد
 اشتهر منهم في صناعة الطب ستة اجيال ؛ فمنهم :
- (أ) جورجيس بن بنخيشوع . كان جورجيس طبيباً ماهراً ، وكان رئيساً

للأطباء في مارستان^(١) جنديسابور ، استقدمه المنصور سنة ١٤٨ هـ (٧٦٥ م) الى بغداد ليدأويه ، ثم جعله طبيبه الخاص . وكان جورجيس ناقلاً من اللغة اليونانية الى اللغة السريانية . ويقال إن له كناًشاً مشهوراً (مجموعاً في الطب) نقله حنين بن اسحق الى العربية .

(ب) ابنه بنخيشوع بن جورجيس . لما ترك جورجيس جنديسابور خلفه ابنه بنخيشوع هنالك على المارستان . فلما مَرَضَ الهادي سنة ١٧٠ هـ استُدعي بنخيشوع الى بغداد ولكنه عاد بعد موت الهادي الى جنديسابور . ثم لما مرض الرشيد أتى به مرة ثانية . وقد نال بنخيشوع عند الرشيد حظوة فجعله الرشيد رئيس الأطباء . وتوفي بنخيشوع سنة ٢١٣ هـ (٨٢٨ م) .

(ج) جبرائيل بن بنخيشوع بن جورجيس ، كان طبيباً كآبيه خدم هرون الرشيد ثلاثاً وعشرين سنة ثم خدم الامين والمأمون . وله كتب موضوعة منها : رسالة في المطعم والمشرب — رسالة مختصرة في الطب — كتاب في صناعة البخور . ثم توالى نفر من آل بنخيشوع اشتغلوا بالطب وبالنقل منهم بنخيشوع بن جبرائيل (ت ٢٥٦ هـ = ٨٧٠ م) وجبرائيل بن عبيد الله (ت ٣٩٦ هـ = ١٠٠٦ م) وعبد الله بن جبرائيل (ت بُعيد ٤٥٠ هـ = ١٠٥٨) .

٤ — آل ماسويه . كان ماسويه تلميذاً (يعني متمرناً) في مارستان جنديسابور فغضب عليه جبرائيل بن بنخيشوع واخرجه منه . فجاء ماسويه الى بغداد واختص بالتكحيل (تطيب العيون) ولقي توفيقاً عظيماً . وكان مسيحياً سريانياً .

وجاء بعد ماسويه ابنه ابو زكريا يوحنا بن ماسويه ، وكان فاضلاً خيراً بصناعة الطب ، ولآه الرشيد ترجمة كتب يونانية وجدها في انقرة وعمورية . وقد توفي يوحنا بن ماسويه في سامراً (٢٤٣ = ٨٥٦ م) . ولابن ماسويه

(١) مارستان أو بيهارستان تركيب مزجي فارسي معناه المستشفى في الأصل . أما وجه اشتقاقه فغامض الدلالة : مار الحية ، ستان المكان Station ، أما في بيهارستان فمعناها : بلا (الباء : حرف جر ، لا النافية) .

تصانيف منها : كتاب البرهان - كتاب الحُمَيَّات - كتاب الاغذية والاشربة - كتاب في الجُذَام ، لم يسبقه احد اليه - كتاب الادوية المسهلة - كتاب السموم وعلاجها - كتاب تدبير الاصحاء - كتاب تركيب خلق الانسان (التشریح) - كتاب الحيلة للبرء .

وكان ميخائيل بن ماسويه (اخو يوحنا) طبيباً مقتدرآ معتدآ بنفسه لا يقيم وزناً لغيره من الاطباء ، ولكنه كان يصيب التطبيق .
وهناك عدد من النقلة أكثر شهرة من أصحاب تلك الطبقات كآل حنين وآل ثابت بن قُرّة وآلى موسى المنجّم سنخص نفرآ منهم بفصول موجزة . كما أن هنالك نفرآ أقل شهرة منهم الحجاج بن مطر (المطران) ويحيى بن البطريق (ت ٢٠٠هـ = ٨١٥م) ، وعبد المسيح بن الناعمي الحمصي (ت ٢٢٠هـ = ٨٣٥م) ، وحبيش بن الحسن ابن اخت حنين ابن اسحق ، وأبو يَشْرَ متي بن يونس (يونان) القنّائي (ت ٣٢٨هـ = ٩٤٠م) وأبو عليّ بن زَرَع (ت ٣٢٨هـ = ٩٣٠م) .

طريقة النقل

للتقل طريقتان :

(أ) - الطريقة اللفظية ، وهي طريقة يوحنا بن البطريق وعبد المسيح بن الناعمي الحمصي ، وذلك ان يأتي الناقل الى النصّ وينظر في كل كلمة بمفردها ثم يضع تحتها مرادفها حتى ينتهي من جملة ما يودّ نقله .
هذه الطريقة رديئة لوجهين : احدهما ان كثيراً من الكلمات في كل لغة لا مرادف لها في سائر اللغات ، ثم ان لكل لغة تركيباً اسنادياً (تركيباً للجمل) يخالف سائر اللغات ، اصف الى ذلك ان المجازات والتشايه والاستعارات تختلف بين لغة ولغة . وكانت المشكلة الكبرى ان النقلة لم يكونوا يستطيعون النقل من اليونانية الى العربية رأساً ، فكان بعضهم ينقل الكتب من اليونانية الى السُريانية ، ثم يأتي آخرون ينقلونها من السريانية الى العربية من جديد . ولكي ندرك سيئات هذه الطريقة كضرب المثل التالي :

الروائي الانكليزي وليم شكسبير مسرحية "اسمها هملت" فيها شطر من الشعر سنقله بالطريقة اللفظية ، نقله الى الافرنسية ثم من الافرنسية الى العربية (كما كانت الكتب الفلسفية تنقل احياناً من اليونانية الى السريانية ثم من السريانية الى العربية) :

To be, or not to be : that is the question ;

être ou ne pas être : c'est la question :

سؤال الـ هو هذا الكون لا او الكون

ان النقل اللفظي لا يؤدي المعنى هنا ابداً ، كيفما اردت ان تركب هذه الكلمات ، حتى لو اقتضت الحال ان تبدل بعضها ... اما المعنى الذي قصده الشاعر فهو :

القضية قضية حياة او موت !

فاذا كان هذا حال النقل اللفظي في جملة واحدة ، فكيف يكون امر نقل كتاب برُمته على هذا الاساس ؟

من هذه الطريقة تسربت اكثر الأخطاء التي ضللت العرب وشغلتهم زمناً طويلاً ، ثم تنبهوا لها بعد حين . وهكذا احتاج كثير من الكتب التي نقلت على هذه الطريقة الى ان تُصلح فيما بعد ...

(ب) الطريقة المعنوية ، طريقة حنين بن اسحق . وذلك ان يأتي الناقل الى الجملة فيُحصّل معناها في ذهنه ثم يعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها في المعنى ، سواء استوت الجملةتان في عدد الكلمات أم اختلفتا .

حنين بن اسحاق

هو ابو زيد حنين بن اسحق العبادي (بفتح العين وتخفيف الباء) من نصارى الحيرة بالعراق (قرب الكوفة على الفرات) ، نسطوري النحلة سرياني اللغة .

ولد حنين سنة ١٩٤ هـ (٨١٠ م) في الحيرة حيث كان ابوه صيدلانياً . ولما بدأ يتلقى الطب على يوحنا بن ماسويه حدثت بينهما وحشة فأهان يوحنا

حينئذ بقوله : « ما لأهل الحيرة ولتعلم صناعة الطب .. اذهب واشتغل بالصيرفة كأبناء بلدك » . ثم طرده من حضرته . ذهب حينئذ إلى بلاد الروم (آسية الصغرى) وتعلم هناك اللغة اليونانية وصناعة الطب . ثم زار الاسكندرية لطلب الفلسفة وزار فارس لصناعة الطب . ولما عاد من رحلته هذه استقر حينئذ في البصرة واتقن اللغة العربية على الخليل بن احمد أشهر علماء العربية يومذاك . ثم انه انتقل الى بغداد واتصل ببلاط المأمون فولاه المأمون رئاسة دار الحكمة للنقل . وكذلك نال حظوة عند الخليفة المتوكل . وفي بغداد أصبح حينئذ أشهر اطباء واشهر النقلة .

وكثر حسدُ الناس لحنين فكان خصومه في صناعة الطب يقولون : ما لحنين والطب ، انما هو ناقلٌ لهذه الكتب ليأخذ عليها الأجرة كما يأخذ الصُّنَّاعُ الأجرة على صناعتهم ، ولا فرقَ بينه وبينهم . وإنه كالفقير يصنع السيف ولا يستطيع ان يضرب به ، فما له ولصناعة الطب وهو لم يحكم النظر في عيْلِها وامراضها وانما قصده التشبه بنا ليُقَالَ : حنين المتطبِّب لا حنين الناقل !

وكان في ذلك الحين حركة ثائرة في بلاد اليونان هي النزاع الديني القائم على تكريم الإيقونات (الصور والتماثيل الدينية) او إلغائها . وكان حينئذ لا يؤمن بالتعبّد للصور والتماثيل ، وكان يتظاهر بذلك . وقد تقلّ ذات يوم على ايقونة للمسيح وامه فأهانها الجاثليق Catholikos (رئيسه الديني) وحرمه ، فحزّ ذلك في نفس حنين فاغتمّ ومات متحرراً بالسّم — في السادس من صفر ٢٦٠ (٣٠ تشرين الثاني — نوفمبر ٨٧٣ م) .

ولحنين بن اسحق كتب كثيرة متنوعة الموضوعات . ثم ان بعضها نقول من اليونانية ، وبعضها اصلاح لنقول سابقة ؛ وربما كان بعضها تأليفاً ايضاً . واكثر كتبه على طريقة المسألة والجواب .

(أ) الكتب الطيبة : كتاب في العين — كتاب الترياق — كتاب في ان الطبيب الفاضل يجب ان يكون فيلسوفاً — شرح كتاب الغذاء لابقراط —

مقالة في تدبير الناقهين - كتاب في النبض - كتاب في الحُمَيَّات - كتاب حفظ الاسنان - كتاب اوجاع المعدة . واكثر كتبه الطبية شروح لكتب جالينوس او اختصار لها : اختصار كتاب جالينوس في الأدوية المفردة - جوامع كتاب جالينوس في الذُّبُول - ثمار السَّبْعَ عَشْرَةَ مقالةً الموجودة من تفسير جالينوس لكتاب ابلدنيا (Epidemia - الوباء) لأبقراط .

(ب) الكتب الفلسفية : كتاب السماء والعالم - كتاب في المنطق - كتاب فيما يقرأ قبل كتب افلاطون - كتاب قاطيغوريوس - كتاب نواذر الفلاسفة والحكماء - شرح كتاب الفراسة لارسطوطاليس - كتاب في ادراك حقيقة الاديان .

ثابت بن قرة

ولد ابو الحسن ثابت بن قرة سنة ٢١١ هـ (٨٢٦ م) في حرّان على دين الصابئة (الوثنيين من عبدة النجوم) ، وكان في اول امره صيرفياً . وكان ثابت يُحَسِّنُ العربية والسريانية فاستصحبه محمد بن موسى بن شاكر لما خرج الى بلاد الروم يطلب كتب العلم والفلسفة ، ثم وصله ببلاط الخليفة المعتمد (٢٥٦ - ٢٧٩ هـ) فادخله المعتمد في جملة المنجمين . وكذلك نال حظوة عند المعتضد (٢٧٩ - ٢٨٩ هـ) . وتوفي ثابت قبل المعتضد بنحو عام واحد (٢٨٨ هـ = ٩٠١ م) .

وقد سمي ثابت بن قرة في حياته الى ان يرفع شأن طائفته الصابئة فَعَلَّتْ منزلتها ثم أصبح هو رئيساً عليها . ولثابت ارساد حسان للشمس تولّاها ببغداد وجمعها في كتاب بين فيه مذهبه في سنة الشمس وما ادركه بالرصد في موضع اوجها (١) ومقدار سنيها وكمية حركتها وصورة تعديلها ، (طبقات ١ : ٢١٦) . اما في الطب فقد اقد رجلًا من موت ظاهر على اثر غشيان (راجع طبقات ١ :

(١) الاوج : أبعد نقطة عن الأرض يصل اليها كوكب ما .

٢١٦-٢١٧) .

واما في الفلك فقد استخرج ثابت حركة الشمس وحسب طول السنة النجمية فكان ٣٦٥ يوماً وست ساعات وتسع دقائق وعشر ثوان^(١) ، فكان ما وصل اليه يزيد على طول السنة الحقيقي بمقدار هو اقل من نصف ثانية .

وذكر قدرى طوقان^(٢) ان ثابت بن قرّة قد حلّ بعض المعادلات التكميلية بطرق هندسية استعان بها بعض علماء الغرب في بحوثهم الرياضية في القرن السادس عشر ، مثل كردان وغيره من كبار الرياضيين . وكان ثابت أيضاً من الذين مهّدوا لايجاد حساب التكامل والتفاضل الذي أعاننا على حل عدد كبير من المسائل العويصة والعمليات الملتوية .

كان ثابت ناقلاً بارعاً ومصنفاً قديراً له من الكتب المتنوعة كتاب سبب كون الجبال - كتاب في التبصّر - اختصار المنطق - كتاب في السبب الذي من اجله جعلت مياه البحار مالحة - اختصار كتاب ما بعد الطبيعة (لأرسطو) - جوامع كتاب الادوية المفردة لجالينوس - مختصر في الاصول من علم الأخلاق - كتاب في قطع المخروط المكافئ - مقالة في حساب خسوف الشمس والقمر - كتاب في الطريق الى اكتساب الفضيلة - كتاب في تشريح بعض أعضاء الطيور - تصحيح مسائل الجبر بالبراهين الهندسية - كتاب حساب الالهة (اوجه القمر) - رسالة في الحصص المتولد في المئانة - كتاب في الجُدري والحصبة .

إسحق بن حنين

هو ابو يعقوب اسحق بن حنين بن اسحق ، شهيد أيام الممّلكة والمعتضد والمقتدر وكان معاصراً لابن الرومي الشاعر وصديقاً للقاسم بن عبيد الله وزير

(١) راجع ، فوق ، ص ٤٢ .

(٢) تراث العرب العلمي ، ط ٢ ، مصر ١٣٧٤ هـ = ١٩٥٤ م ، ص ١٦٧ - ١٦٨ .

المعتضد . وعاش اسحق طويلاً وفُلجَ في آخر أيامه ثم تُوُفِّي سنة ٢٩٨ هـ (اول ٩١١) ببغداد . وكان اسحق مثل «ايه في النقل وفي معرفته باللغات وفصاحته فيها . إلا أن نقله للكتب الطبية قليل نادر بالنسبة الى ما يوجد من كثرة نقله من كتب ارسطوطاليس في الحكمة وشروحها الى لغة العرب ، (طبقات ١ : ٢٠٠) .

ولاسحق من كتب الطب : كتاب الادوية المفردة - كتاب الادوية في كل مكان - كتاب الفصول لابقراط - كتاب في النبض . اما كتب الفلسفة والعلم فله منها : اختصار كتاب اقليدس - كتاب المقولات - كتاب ايساغوجي كتاب آداب الفلاسفة ونوادرهم - مقالة في التوحيد .

قسطا بن لوقا

قُسطا بن لوقا يوناني الاصل ، ولكنه ولد سنة ٢٠٥ هـ (٨٢٠ م) في بعلبك فعرف بالبلبيكي . ولما شب ذهب الى آسية الصغرى ليدرس . ثم عاد الى العراق وقد جلب معه تصانيف يونانية كثيرة واستقر في بغداد لينقلها من اليونانية الى العربية .

وفي آخر حياته دعاه سنحاريب أحد أمراء ارمينية فذهب اليه . وهناك توفي سنة ٣٠٠ هـ (٩١٣ م) .

كان قسطا بن لوقا مقتدرأ في الرياضيات والفلك والمنطق والطب والموسيقى ؛ ثم انه كان بارعاً في اللغات اليونانية والسريانية والعربية جيد النقل ، نقل كتباً كثيرة من اليونانية الى العربية ، واصلح نقولاً قديمة .

من كتب قسطا بن لوقا : كتاب الروائع وعللها - كتاب الاغذية - كتاب النبض ومعرفة الحميات وضروب البُحرانات - كتاب علة موت الفجأة - رسالة في المِرْوحة واسباب الريح - المُخلل الى علم الهندسة - الفرق بين الحيوان الناطق وغير الناطق - كتاب الفرق بين النفس والروح - كتاب الجزء الذي لا يتجزأ - كتاب في النوم والرويا - كتاب في حساب التلاقي على طريقة الجبر والمقابلة - كتاب المرايا المحرقة - كتاب الاستدلال بالنظر

الى اصناف البول - كتاب في شكوك كتاب اقليدس - كتاب الفردوس في التاريخ - كتاب في البخار .

سنان بن ثابت

كان أبو سعيد سنان بن ثابت بن قرة يلحق بأبيه في معرفته بالعلوم واشتغاله بها وتمهّره في صناعة الطب ، وله قوة في علم الهيئة . وقد توفي ٣٣١ هـ (٩٣٤ م) على الاسلام .

ولسنان بن ثابت يرجع الفضل في انشاء اليمارستانات السيّارة والزيارات الطبية ، وذلك بأن يذهب الاطباء ومعهم الاغذية والادوية لزيارة السجون او لتمرّيف اهل النواحي النائية والاهتمام بصحتهم . وفي سنة ٣١٩ هـ (٩٢١ م) اخطأ بعض المتطّبين في معالجة رجل من العامة فمات الرجل ، فأمر الخليفة المقتدر ألاّ يتصدّى احد لمعالجة الناس الا اذا ادّى امتحاناً ، وجعل امر هذا الامتحان الى سنان بن ثابت بن قرة . فامتحان سنان في نواحي بغداد وحدها نحو تسعمائة طبيب و اشار على كل واحد منهم بما يجب ان يتصدّى له . اما الذين كانوا ذوي تقدم وشهرة فلم يمتحنهم . وكذلك انشأ سنان بن ثابت يمارستاناً في بغداد لمعالجة الفقراء .

ويظهر أن سنان بن ثابت كان من النقلة فقد نقل الى العربية كتاب نواميس هرمس واصلح بعض النقول القديمة . وله من الكتب : مقالة في الاشكال ذوات الخطوط المستقيمة التي تقع في الدائرة - رسالة في النجوم - رسالة في شرح مذهب الصابئين - رسالة في الفرق بين المرسل والشاعر ، الخ .

يحيى بن عديّ

ولد الشيخ ابو زكريا يحيى بن عديّ في تكريت . ولما شبّ انتقل الى بغداد وتلقّى فيها العلم على الطبيب النسطوري ابي بشر متى بن يونس وعلي الفارابي وغيرهما .

وكان يحيى بن عدي يعقوبيّ النحلة دافع عن ايمان الكنيسة السريانية

والمعتقدات النصرانية ، ولا سيما فيما يتعلق بالتثليث .
وقد انتهت اليه رئاسة اهل المنطق في ايامه ، وكان له تصانيفٌ وتفسير
ونقولٌ . وكان فوق ذلك كثيرَ النسخ ، نسخ تفسير الطبري مرتين ، ونسخ
من كتب المتكلمين ما لا يُحصى . وكذلك كان يُصلح نقول الآخرين
(يصححها) .

وتوفي يحيى بن عدي في اواخر ذي القعدة من سنة ٣٦٣ هـ (٩٧٣ م)
في بغداد وعمره واحدة وثمانون سنة .

ونقل يحيى بن عدي كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو — كتاباً لثاؤفرسطيس
من السرياني الى العربي . وكذلك فسر كتاباً لارسطو منها : طويقا — المقالة
الثامنة من السماع الطبيعي — فصل من كتاب ما بعد الطبيعة — مقالة الاسكندر
(الافروديسي) في الفرق ما بين الجنس والمادة .

وله كتب يبدو أنها تأليف او اقتباس ، منها : مقالة في تعريف قول
القائلين بتركيب الاجسام من جزء لا يتجزأ — عدة مسائل في كتاب ايساغوجي
— مقالة في الموجودات — مقالة في سياسة النفس — رسالة في تهذيب الاخلاق .
على ان له كتاباً هي تأليف ، اكثرها في الردود الدينية ، منها : مقالة في
صحة اعتقاد النصارى في الباري عز وجل أنه واحد ذو ثلاث صفات ،
ورسالة في الرد على النسطورية ...

ونقل يحيى بن عدي عدداً من كتب العلم والرياضيات ، ولكن يبدو
أنه لم يكن عالماً أو رياضياً ، فإن في ما نقل كتباً تدل اسمائها على تناقض
محتوياتها .

كتاب تهذيب الأخلاق (نصوص مختارة)

ان الانسان من بين سائر الحيوان ذو فكر وتميز ... يجب من الامور
افضلها ما لم يغلبه هواه في اتباع اغراضه . واول ما اختاره الانسان لنفسه ..
او يكون مُرتاضاً بمكارم الاخلاق .. فهو يسعى الى اكتساب كل شيمة
سليمة من المعاييب .

الخلق حالٌ يفعلُ بها الانسانُ اعماله بلا روية ولا اختيار . والخلق في الناس قد يكون غريزة وطبعاً ، وفي بعض الناس لا يكون الا بالرياضة والاجتهاد .. فاما الاخلاق المذمومة فانها موجودة في كثير من الناس .. والناس مطبوعون على الاخلاق الرديئة منقادون للشهوات الدنيئة ، ولذلك وقع الافتقار الى الشرائع والسُنن والسياسات المحمودة ..

فأما النفسُ الناطقة فهي التي يتميز بها الانسان من جميع الحيوان ، وهي التي بها يكون الفكرُ والذكُرُ والتمييزُ والفهمُ ، وهي التي عظمَ بها شرفُ الانسان وعظمت هِمَّتُه فأعجِبَ بنفسه . وهي التي بها يستحسن المحاسنَ ويستقبح القبائح وبها يمكن الانسان ان يهذب قُوَّته الباقيتين وهما الشهوانية والغضبية ويضبطهما ويكفّهما ؛ وبها يفكر في عواقب الأمور فيادر باستدراكها من اوائلها . ولهذا النفس ايضاً فضائلٌ ورذائل .

أما فضائلها فاكساب العلوم والآداب وكفّ صاحبها عن الرذائل والقواشس وقهرُ النفسين الأخرين وتأديبهما وسياسة صاحبها في معاشه ومكسبه ومروءته وتحمّله وحثّ صاحبها على فعل الخير والتودّد والريّة وسلامة النية والحلم والحياء والنُسك والعِفّة وطلب الرئاسة من الوجوه الحميلة . وأما رذائلها فالحُبث والحيلة والخديعة والمَلَق والمكر والحسد والتشرّر والرياء وهذه النفس هي لجميع الناس ، الا أن منهم من يغلبُ عليه رذائلها فيألفها ويستمر عليها ؛ ومنهم من يجتمع فيه بعض الفضائل وبعض الرذائل . وهذه العادات قد تكون في كثير من الناس سجيّة وطبعاً لا بتكلف .

فأما المطبوع على العادات الحميلة منها فتكون لقوة نفسه الناطقة وشرف عنصره ، واما المطبوع على العادات المكروهة فلضعف نفسه الناطقة وسوء جوهره . واما الذي يجتمع فيه فضائلٌ ورذائل فهو الذي تكون نفسه الناطقة متوسطة الحال .

وقد يكتسب اكثر الناس هذه العادات وجميع الاخلاق جميلتها وقبيحها اكتساباً ، وذلك يكون بحسب منشأ الانسان وأخلاق من يحيط به ويشاهده

ويقرب منه ، وبحسب رؤساء وقته ، فان الحدث الناشئ يكتسب الاخلاق من يُكثر ملاسته ومخالفته ، ومن أبويّه واهله وعشيرته .

فاذا كان هؤلاء سيّتي الاخلاق ، مذمومي الطريقة كان الحدث والناشيء بينهم ايضاً سيّء الاخلاق مكروه العادات . واذا لحظ الحدث ايضاً أهل الرئاسة ومن فوقه وغبطهم على مراتبهم أثر التشبّه بهم والتخلق بأخلاقهم . فاذا كانوا مهذبتي الاخلاق حسني السيرة كان التشبّه بهم حسن الاخلاق مرّضي الطريقة . فان كانوا اشراراً جاهلاً ، خرج الغابط لهم السالك طريقهم شريراً جاهلاً . وهذه الحال هي أخلاق اكثر الناس ، فان الجهل والشر والخبث والشره والحسد غالب عليهم . والناس بالطبع يقتدى بعضهم ببعض ، ويحتذي التابع ابدأ سيرة المتبوع . واذا كان الغالب عليهم الشر والجهل ، كان واجباً ان يقتدي احداثهم وأولادهم فأتباعهم بهم .

فالعلة الموجبة لاختلاف اخلاق الناس في سياساتهم وفضائلهم وغلبة الخير والشر عليهم هي اختلاف قوة النفس الناطقة فيهم : اذا كانت خيرة فاضلة قاهرة للنفسين الباقيتين كان صاحبها خيراً عادلاً حسن السيرة ، واذا كانت شريرة خبيثة مهملّة للنفسين الأخريين كان صاحبها شريراً خبيثاً جاهلاً . فمن اجل ذلك وجب ان يُعمل الانسان فكره ، ويميز اخلاقه ويختار منها ما كان مستحسنّاً جميلاً ، وينقي منها ما كان مستنكراً قبيحاً ، ويحمل نفسه على التشبه بالاخيار ويتجنب كل التجنب عادات الاشرار : فانه اذا فعل ذلك صار بالانسانية متحقّقاً وللرئاسة الذاتية مستحقاً .

للتوسّع والمطالعة

— مقالات فلسفية قديمة ، جمعها الاب لويس شيخو ، بيرت (المطبعة

الكاثوليكية) ١٩١١ م .

— قصّة سلامان وأبسال ، ترجمة حنين بن اسحق (راجع تسع رسائل

لابن سينا) .

- تعبير الرويا ، تأليف أراطاميدروس الأفسسي ، نقله من اليونانية حنين بن اسحق (حققه توفيق فهد) ، دمشق (المعهد الفرنسي للدراسات العربية) ١٩٦٤ م .
- باري أرمنياس لأرسطو (ترجمة حنين بن اسحق) ، ليزينغ ١٩١٣ م .
- كتاب النفس لاسحق بن حنين (راجع تلخيص كتاب النفس لابن رشد) .
- آلات الساعات التي تسمى رخامات لثابت بن قرّة (تحرير كرل غاربرز) برلين ١٩٣٦ م .
- رسالتان لأرشميدس في أصول الهندسة وفي الدوائر المتماصة ، نقلها ثابت بن قرّة من اليونانية ، حيدرآباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٩٤٧ م .
- اللخيرة في علم الطب لثابت بن قرّة (تحرير ج . صبحي) ، القاهرة (المطبعة الاميرية) ١٩٢٨ م .
- الفلاحة اليونانية لقسطوس بن لوقا : دراسة جديدة لأثر زراعي قديم ، تأليف عادل أبي النصر ، بيروت (المطبعة الوطنية) ١٩٦٢ .
- تهذيب الاخلاق ليحيى بن عدّي (نشره جرجس عوض) ، القاهرة (المطبعة المصرية الاهلية) ١٩١٣ م ؛ (حرره أوستان بيريه) ، باريس ١٩٢٠ م ؛ (تحرير برصوم) ، شيكاغو ١٩٢٨ م ؛ غني بنشره مراد حقّي) ، القدس (مطبعة دير مار مرقس) ١٩٣٠ م .
- الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الاسلامية الاولى ، تأليف محمد محمدي بيروت (الجامعة اللبنانية) ١٩٦٤ م .

عِلْمُ الْكَلَامِ فِي الْعَصْرِ الْعَبَّاسِيِّ

وَذِرْوَةُ الْأَعْتَزَالِ

تَقَلَّبَتِ الْأَحْوَالُ بِالْأَعْتَزَالِ فِي الْعَصْرِ الْعَبَّاسِيِّ صَعُوداً وَهَبُوطاً . وَيَبْدُو أَنَّ ظَهْرَ أَمْرِ الْمُعْتَزَلَةِ ، فِي ذَلِكَ الْحِينِ ، كَانَ رَاجِعاً إِلَى عَوَامِلَ مِنْهَا أَنَّ الْعَبَّاسِيِّينَ كَانُوا فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ مَشْغُولِينَ بِتَوْطِيدِ دَعَائِمِ دَوْلَتِهِمْ فَلَمْ يُلْقُوا بِالْأَمْرِ إِلَى الْأَعْتَزَالِ وَإِلَى حَرَكَاتٍ كَانَتْ أَشَدَّ خَطَرًا عَلَى الدَّوْلَةِ وَالْمَجْتَمَعِ مِنَ الْأَعْتَزَالِ ، كَالزُّنْدَقَةِ وَالشُّعْوِيَّةِ اللَّتَيْنِ أَدْرَكَ الْعَبَّاسِيُّونَ خَطَرَهُمَا الْمِثْلَ فِيمَا بَعْدَ . ثُمَّ إِنْ الْأَعْتَزَالُ كَانَ حَرَكَةً عِلْمِيَّةً فِي دَوْلَةٍ كَانَتْ تُشَجِّعُ الْعِلْمَ . وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ نَفَرًا مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ كَانُوا مِنْ كِبَارِ الْمُفَكِّرِينَ ، وَكَانَ نَفَرٌ كَثِيرُونَ مِنْهُمْ يَمْتَنُّونَ بِنَسَبٍ مِنَ الصَّدَاقَةِ الْمُتَيْنَةِ إِلَى الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيِّينَ . وَيَحْسُنُ أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ الدَّوْلَةَ لَا تَقَاوِمُ الْحَرَكَاتِ إِلَّا إِذَا رَأَتْ فِي هَذِهِ الْحَرَكَاتِ خَطَرًا مُبَاشِرًا عَلَى وَجُودِهَا أَوْ نَفُوذِهَا . مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ رَأَيْنَا دَوْلًا كَثِيرَةً شَجَّعَتْ أَنْصَارَ حَرَكَةٍ مَا ثُمَّ قَلَبَتْ لَهُمْ ظَهَرَ الْمِجَنِّ ، كَمَا أَنَّ دَوْلًا طَارَدَتْ أَتْبَاعَ حَرَكَةٍ مِنَ الْحَرَكَاتِ زَمَنًا ثُمَّ عَادَتْ إِلَى تَشْجِيْعِهِمْ وَالْإِنْصَارَ بِهِمْ .

الْعَبَّاسِيُّونَ وَالْأَعْتَزَالُ

فِي أَيَّامِ الْمَنْصُورِ ، ثَانِي الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيِّينَ ، ثَبَّتَ أَرْكَانُ الدَّوْلَةِ فَلَمْ يَقْلُتْ رِجَالُ الدَّوْلَةِ بِالْحَرَكَاتِ الْمَخَالِفَةِ . وَمِنْ الْمَشْهُورِ أَنَّ عُمَرَو بْنَ عُيَيْدٍ كَانَ صَدِيقًا لِلْمَنْصُورِ وَمِنْ الْأَثِيرِينَ عِنْدَهُ وَأَصْحَابِ الدَّائِلَةِ عَلَيْهِ : يَعْظُمُ فِئْبِكِيهِ ثُمَّ يَتَرَفَّعُ عَنْ عَطَايَاهُ وَمَجَالِسِهِ . وَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ نَفْسَهُ مِنَ الْمَرْجُئَةِ فِيمَا قِيلَ ،

ثم كان من أصحاب الرأي في الفقه ، مما يجمع بينه وبين المعتزلة جمعاً وثيقاً في الغاية والحقيقة وان لم يجمع بينه وبينهم في الاسم وفي التطرف .
ومنذ أيام المنصور أيضاً بدأت جماعات من المعتزلة وغير المعتزلة تضم جهودها الى جهود العلويين الخارجين على الدولة العباسية كمحمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن المثنى بن علي بن أبي طالب وأخيه الملقب بالنفس الزكية ، وقد خرجا على المنصور ، سنة ١٤٥ هـ (٧٦٢ م) ، وقتلا كلاهما في تلك السنة نفسها . وفي أيام المنصور ضرب الامام مالك بن أنس بالسياس لرأيه السياسي القائل بأن البيعة لا تحل بالإكراه ، لا لرأيه الفقهي .

وجاء المهدي بن المنصور الى الخلافة بعد أبيه ، سنة ١٥٨ هـ (٧٧٥ م) ، وقد كثّر الثائرون والزنادقة ، فتبّع أهل الفسق والزندقة والخارجين على الدولة . ثم خلفه ابنه المهادي سنة ١٦٩ هـ (٧٨٥ م) وعاش في الخلافة خمسة عشر شهراً انتهت بقتله . وبما ان الحال كانت لا تزال مضطربة ، فان المعتزلة لم يصبوا في أيامه نفوذاً لهم ولا رواجاً لأرائهم .
وفي سنة ١٧٠ هـ (٧٨٦ م) تولى الخلافة هرون الرشيد واستشعر العباسيون قوة في الظاهر على الاقل ، وكانت الحركة العلمية قد اتسعت كثيراً فاتسعت حركة الاعتزال أيضاً ، ولقي نفراً من المعتزلة حظوة في بلاط الرشيد وفي مناصب الدولة .

وخلف الامين أباه هرون الرشيد في سنة ١٩٣ هـ (٨٠٩ م) ، ونشبت بين الامين في بغداد وأخيه المأمون في مرو ، منذ المحرم من سنة ١٩٥ (تشرين الاول ٨١٠) ، فتنة فتقلص نفوذ المعتزلة ثم تعرض المعتزلة أنفسهم للاضطهاد والقتل .

المأمون والمحنة

قتل الامين في سنة ١٩٨ هـ (٨١٣ م) ، وأصبح المأمون الخليفة الوحيد . ولكنه لم ينتقل من مرو الى بغداد الا في أوائل ٢٠٤ هـ (أواخر صيف ٨١٩ م) .

في أيام المأمون بلغت حركة النقل لكتب العلم والفلسفة أوجها . وكان المأمون نفسه مفكراً عالمياً . واندفع المأمون في تيار الاعتزال ووجه معظم اهتمامه الى القرآن والقول بخلقهم ، منذ ٢١٢ هـ (٨٢٧ م) . وكان القاضي أحمد بن أبي دؤاد يزيّن ذلك للمأمون ويحثه على أن يجعل الاعتزال مذهب الدولة .

ففي سنة ٢١٨ هـ (٨٣٣ م) ، وكان المأمون قد رجع من حربه في بلاد الروم (آسية الصغرى) وجاء الى دمشق ، بدأ في دمشق امتحان رجال الدولة والعلماء في القول بالعدل والتوحيد وبخلق القرآن . وتابع المأمون طريقه الى الرقّة ، ومن هنالك أرسل كتاباً الى اسحق بن ابراهيم صاحب الشرطة في بغداد يذكر فيه أن أئمة المسلمين وخلفاءهم مسؤولون عن إقامة دين الله ، وأن الجمهور الأعظم من المسلمين يعتقدون أن القرآن قديم لم يخلقه الله ، جهالة منهم . ثم يطلب من صاحب الشرطة أن يمتحن القضاة في ذلك ، فمن أقر بأن القرآن مخلوق مُحَدَّث أقره على عمله ، ومن أنكر ذلك أقصاه عن منصبه .

ثم ان المأمون كتب كتاباً آخر الى صاحب شرطته في بغداد ، ومن الرقة أيضاً ، بأن يمتحن الفقهاء والمشايخ وأهل الحديث ، فمن لم يقرّ بخلق القرآن وجب أن تبطل شهادته .

وأخذ اسحق بن ابراهيم نقرأ من كبار الفقهاء فيهم الإمام أحمد بن حنبل فامتنعهم وعذبهم حتى أقرّوا بأن القرآن مخلوق إلا ابن حنبل ، فقد عذب وخلعت يده وسجن ولم يقرّ بذلك .

وتوفي المأمون في رجب من سنة ٢١٨ (٨٣٣ م) ، بعد المحنة بنحو أربعة أشهر ، فخلفه أخوه المعتصم . ثم جاء الواثق بن المعتصم سنة ٢٢٧ هـ (٨٤٢ م) ، وظلت فورة الاعتزال في أوجها والمحنة على أشدها .

في هذه الأثناء كانت الدولة العباسية تضعف بعوامل كثيرة ، وبدأ الجند الاتراك الذين كان المعتصم قد اتخذهم ليقوى بهم ، قد قوّوا كثيراً وجعلوا

يستبدون بأمر الدولة والخلافة .

في هذا المنحدر من الضعف جاء المتوكل بن المعتصم الى الخلافة ، سنة ٢٣٢ هـ (٨٤٧ م) ، فأمر بإبطال المحنة وبالنهي عن الجدل في القرآن . وبعد عامين ردّ المتوكل على الفقهاء وأصحاب الحديث حريتهم وأحسن اليهم وأذن لهم بأن يجلسوا الى الناس ويحدثوهم في قضايا التوحيد برأي أهل السنة والجماعة . وفي سنة ٢٣٧ هـ أعلن سخطه على الاعتزال والمعتزلة ونكب آل أحمد بن أبي دؤاد ، فانتهت فورة الاعتزال السياسي الى حين .

العلاف ومزج الكلام بالفلسفة

يبدو أن أبا الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول المعروف بالعلاف قد وُلِدَ نحو سنة ١٣٥ هـ (٧٥٣ م) في البصرة . أخذ أبو الهذيل العلاف الاعتزال عن عثمان الطويل أحد أصحاب واصل بن عطاء . ثم انه أصبح واسع المعرفة بالقرآن والاشعار ، حسن الجدل كثير الاستعمال للدلة ، مشهوراً بالتغلب على الدين يناظرهم ويناظرونه حتى أصبح شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم . ولما عاد المؤمنون من مرو الى بغداد (٢٠٤ هـ) وبدأ بعقد مجالس المناظرات في الاديان والمقالات دعا العلاف وفوض اليه أمر تلك المناظرات . وتوفي العلاف في مدينة سامرا ، بعد أن خرف وكُفّ بصره ، سنة ٢٣٦ هـ (٨٥١ م) .

مقامه وآراؤه

تَرَجَّعُ قيمةُ العلاف الى أنه أولُ من مزج علمَ الكلام بالفلسفة اليونانية ، ثم تطرّق الى الكلام على علوم الطبيعة . وفي آراء العلاف خطأان أساسيان : أحدهما أن مزج الفلسفة بالفقه في الكلام مما يعتقد قضايا الكلام فوق ما هي معقّدة . وثاني الخطأين أن آراءه الطبيعية غامضة مضطربة ، وذلك راجع بلا ريب الى سوء فهمه للفلسفة اليونانية . ولا شك أيضاً في

أن سوء نقل الفلسفة اليونانية كان مسؤولاً عن قدر كبير من هذا الخطأ .
ثم ان العلاف بلحا الى شيء من الجمع بين آراء القدرية وآراء أهل السنة
والجماعة ، في الصفات وفي القدر خاصة . ومن آراء العلاف : (البغدادى
٧٣-٧٩ ، الشهرستاني ١ : ٦٢-٦٧) :

— ان الله عالمٌ بعلمٍ ، وعلمُه ذاته ؛ وهو حيٌّ بحياة ، وحياته ذاته ؛
وهو قادر بقدره ، وقدرته هي ذاته .

— البشر أحرار مُختارون في الدنيا ، مُجبرون في الآخرة . وكذلك
الأعمار في الدنيا مقدرة ، فمن قُدِّرَ عليه أن يُقتل في وقتٍ ثم لم يقتل ،
مات في ذلك الوقت نفسه .

— ان كلام الله يكون في محلٍّ ويكون لا في محلٍّ . فكلام الله الذي هو
في محلٍّ هو ما يتألف من الأوامر والنواهي . وأما كلام الله الذي لا في محلٍّ
فهو « كُنْ » ، أي قول الله الذي حدث به الوجود . هذا القول غير موجه الى
المخلوقين .

— إرادة الله غير المُراد . حينما يريد الله أن يخلق شيئاً ، فإن إرادته لخلق
ذلك الشيء هي غير الشيء المخلوق .

— المعارف نوعان : ما كان منها بالحواس وبالبداهة (كمعرفة الله
ومعرفة الدليل عليه) فهو ضروريٌّ . وما كان منها من طريق الاستدلال
فهو اكتسابيٌّ . والخير والشر معروفان بالعقل أيضاً . فاذا بلغ الانسان المرتبة
التي يستطيع فيها إدراك الله بالعقل ، ثم لم يؤمن بالله ، فانه يُعاقبُ على ترك
الإيمان به .

— ان الله قادر على الظلم والجور والكذب ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته
ولرحمته بخلقه (مقالات الاسلاميين ٥٩٨-٥٩٩) .

— ان الجسم ما كان له طولٌ وعرضٌ وعمقٌ . وكل جسم يتجزأ حتى
نصل في تجزئته الى أجزاء لا تتجزأ . وهذه الأجزاء التي لا تتجزأ لا تقبل
الألوان ولذلك لا تمكن رؤيتها (اذا كانت منفردة مفرقة) .

— العالم مُحدَثٌ . والأرض ساكنة ، وهي واقفة على لا شيء (مقالات الاسلاميين ٣٢٦ ، ٥٧١) .

— ان حركات أهل الخلدن (الجنة والنار) تنقطع ، فيصير أهل الخلدن حينئذ الى سكون دائم وخمود ، وتتجمع الذات في ذلك السكون لأهل الجنة ، كما تتجمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار .

إبراهيم النظام

ولد أبو اسحق ابراهيم بن سيّار بن هانيء النظام نحو ١٦٠ هـ (٧٧٧ م) في البصرة . وفيها نشأ فقيراً يتنظّم الحرز ، ومن هذا العمل الوضع جاء لقبه . وكثرت أسفار النظام : زار الأهواز طلباً للرزق ، ثم زار الكوفة وبغداد مراراً ، وذهب الى الحج .

وأخذ النظام مذهب الاعتزال عن خاله العلاف ، ثم اتسعت إحاطته بفنون الادب والعلم والفلسفة والفقه حتى أصبح من كبار المعتزلة وفرسان أهل النظر والكلام .

وتوفي النظام في بغداد على الأرجح سنة ٢٣١ هـ (٨٤٥ م) .

مقامه وآراؤه

النظام أديب بارع ومفكّر ناقد ومتكلم مقتدر ومتفلسف . وهو مادّيّ التعليل للوجود ، اتّباعاً لأرسطو ، إلّا للألوهية . ثم ان له باعاً طويلة في العلوم الطبيعية ، وفي جانبها التجريبي خاصة ، وفي علوم الحيوان على الأخص . ومع النظام اكتسب مذهب الاعتزال مظهره البارز .

كان النظام يأخذ بالقرآن الكريم وبالسنة (أفعال الرسول الثابتة) ولا يرى الأخذ بالحديث ، شأنه في ذلك شأن المعتزلة . وهو يرفض الإجماع لأن الإجماع ليس دليلاً على صحة الحكم المُجمَع عليه ، وان كان يلزم الناس بالعمل بذلك الحكم . وهو أيضاً يرفض القياس الفقهي لكنه يقبل القياس المنطقي . ولقد كانت للنظام وقفات مشهورة في الرد على مخالفتي

الاسلام من الدهرية والمانوية والديسانية وغيرهم .
 وكان النظام أكثر أخذاً عن الفلاسفة ، من خاله واستاذة العلاف ،
 وأحسنَ فهماً لما يأخذه عنهم . ويبدو أن ذلك هو السبب الذي حمل المتكلمين
 والفلاسفة على اتهام النظام بالكفر . فمن آراء النظام في الكلام والفلسفة
 (البغدادى ٧٩-٩١ ، الشهرستاني ١ : ٦٧-٧٦) :

— الانسان مخير مخيراً كاملاً ، فالقدر خيره وشره منّا .
 — ان الله لا يقدر على فعل الجور والظلم ، وأما يقدر على ما فيه صلاح
 المخلوقين فقط .

— قال بإبطال النبوءات ، وقال إن اعجاز القرآن ليس في نظمه (أسلوبه) ،
 وإنما في إخباره عن الغيب . ثم أنكر المعجزات .

— ان الله خلق الموجودات كلها دفعة واحدة على ما هي عليه الآن :
 معادنَ ونباتاً وحيوئاً وانساناً . ولم يخلق آدم قبل أولاده وإنما خلق الناس
 معاً في حال من الكمون (معنى ذلك : حينما خلق الله آدم كان جميع
 نسله موجودين فيه بالقوة . وحينما ولد كل واحد من أولاد آدم وأحفاده
 وأولاد أحفاده إلينا نحن اليوم ، فإنما كان أحدهم يظهر يوم ولادته انساناً
 سوياً ، ولكنه كان مخلوقاً منذ اليوم الذي خلق فيه آدم نفسه) .

— الانسان الحقيقي هو النفس لا الجسد ، والنفس (أو الروح) جسم
 لطيف مُداخل للجسد . والمسؤول عن أفعال الانسان نفسه لا جسده لأن
 القوة الفاعلة في الجسد إنما هي النفس ، والجسد آلة للنفس فقط .

— أبطل الجزء الذي لا يتجزأ وقال إن كل جزء يقسم أجزاء أصغر منه .
 — قال بالطفرة ، وذلك أن الجسم يقطع مسافة ما من غير أن يمر بجميع
 مراحلها (معنى ذلك : إن كل خط مؤلف من نقط غير متناهية . فإذا
 أردنا أن نسير على هذا الخط مارين بكل نقطة عليه فلا يمكن أن نصل الى
 آخره أبداً ، لأننا لا نستطيع أن نقطع مسافة غير متناهية في زمن متناه .
 وبما أننا نقطع المسافة فعلاً ، فقد وجب أننا لا نمر بجميع المراحل التي تتألف

تلك المسافة منها . وقوله في ذلك قريب من قول زينون الايليّ) .

— جميع المعارف واجبة بالعقل .

الجاحظ

ولد أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ نحو سنة ١٥٩ هـ (٧٧٦ م) في البصرة وفيها نشأ وتعلّم على الإدباء المسجدين . ولكن معارفه كانت في الأكثر نتاج مطالعته الكثيرة الواسعة .

ولما انتقل المأمون من مرو الى بغداد (٢٠٤ هـ) وفد الجاحظ على بغداد ؛ ثم علا نجمه لما اتصل بوزير المعتصم محمد بن عبد الملك الزيات . ولما نكّب الخليفة المتوكلّ وزيره ابن الزيات ، سنة ٢٣٣ هـ (٨٤٧ م) ، وقتله انقطع الجاحظ الى القاضي أحمد بن أبي دؤاد ، وكان أحمد معتزلياً . ثم اتصل الجاحظ بالفتح بن خاقان وزير المتوكلّ ونال عنده حظوة الى أن قُتل المتوكلّ ووزيره الفتح سنة ٢٤٧ هـ (٨٦١ م) .

وكانت وفاة الجاحظ سنة ٢٥٥ هـ (٨٦٩ م) .

مقامه وآراؤه

كان الجاحظ عظيمَ الذكاء قوي الملاحظة واسع التفكير بارعاً في كثير من علوم اللغة والأدب والدين ومن العلوم الطبيعية والعقلية . وهو تلميذ النظام وأحد شيوخ المتكلمين وفضلاء المعتزلة ، حسن الحجة طليّ الأسلوب ، الا أن الأسلوب الادبي كان أغلب عليه حتى في آثاره العلمية والكلامية .

والجاحظ من رجال العلم الطبيعي . ومع انه استمد كثيراً من معلوماته في الحيوان ، في كتابه (الحيوان) من الروايات العربية ثم ملأه بالشواهد الادبية والقصص الشائعة ، فانه كان ذا ميل صحيح الى العلوم الطبيعية . وفي كتابه ملاحظات قيّمة في التطور وأثر البيئة وفي علم النفس عند البشر والغرائز في الحيوان . والجانب التجريبي في كتاب الحيوان بارز جداً . ثم ان الجاحظ استطاع أن يستخرج روح النشادر وملح النشادر بالتقطير الجاف (تسخين

الأجسام الصلبة في وعاء خالٍ من الهواء حتى تنفكك اجزاء المادة) .
والجناح أقدام مصنّفي كتب الدفاع عن المعتزلة ؛ وكتابه المشهوران
البيان والتبيين ثم الحيوان أوسع المصادر لذلك . ومن آرائه :
- ان الله ليس بجسم ولا صورة ، ولا يُرى بالأبصار ، وهو عدلٌ
لا يجر ولا يريد المعاصي . والله لا يوصف بالقدره على الظلم والكذب ،
ولا على ترك الاصلاح لعباده ، كما لا يوصف بالقدره على تعذيب المؤمنين
بجهنم .

- الجواهر لا تنعدم . وكذلك الاجسام لا تنعدم بعد وجودها . على أن
الاعراض تبدل .

- القدر خير شره من العباد ، ولكن لا بمعنى أنهم يعملون الأعمال
على انها طباع فيهم (كما أن من طبع النار أن تحرق ، مثلاً) . والجزء الكسبيّ
الوحيد الذي هو للعباد في إتيان اعمالهم انما هو الارادة فقط (يلاحظ أن
في ذلك القول شيئاً من الاضطراب) .
- المعارف أيضاً طباع ، وليس فيها شيء من أفعال العباد .

أبو علي الجبائي

ولد أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي سنة ٢٣٥ هـ في جبّا من
نواحي البصرة . ولما شبّ انتقل الى البصرة وأخذ علم الكلام ومذهب
الاعتزال عن أبي يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام البصري (ت ٢٦٧ هـ =
٨٨٠ م) تلميذ العلاّف . ثم انه أصبح رئيس المعتزلة في البصرة في أيامه .
ويبدو أن الجبائي انتقل في أواخر عُمُرِه الى بغداد وتوفي فيها في شعبان
سنة ٣٠٣ (اوائل ٩١٦ م) ، ولكنه دفن في جبّا .

مقامه وآراؤه

كان الجبائي امام المعتزلة البصريين في أيامه ، وكان أهل خوزستان (جنوبي
غربي فارس) على مذهبه . وآراء الجبائي كثيرة الغموض وخصوصاً في

الصفات ؛ وذلك راجع الى أنه اعتمد الفلسفة اليونانية كثيراً مع الجدل . ومن آرائه (البغدادي ١١٠ - ١١١ ؛ الشهرستاني ٩٨ - ١٠٨) :

— ان الله موصوف بصفات للتعظيم ، فمعنى قولنا ان الله سميع بصير عالم الخ « أنه حيّ لا آفة فيه » ، لأن هذه الصفات في محل (اي أنها متصلة بالله) . وقد أخذ الجبائي ذلك من قول فلاسفة اليونان في العقول المفارقة (اي أن العقل قوة فاعلة ولكنها هي غير موجودة في جسم ولا متصلة بمادة) .

والله عالم بذاته ، قادرٌ بذاته ، حيّ بذاته ، « أي لا يقتضي كونه عالماً صفةً هي حالٌ علمٍ أو حالٌ يوجب كونه عالماً » (الشهرستاني ١ : ١٠١) . والملموح في ذلك أن صفات الله ليست قوًى منفصلة عن ذات الله ومُدركة للموجودات الجزئية في عالمنا على مثال صفاتنا . على أن القدم أخص صفات الله .

والجبائي يفرق في صفات الله بين سميع وسماع ، وبصير ومبصر . فالصفة بصير صفة قائمة بالذات (أي القدرة على البصر ، سواء أكان هنالك شيء نبصره أو لم يكن) . أما الصفة « مبصر » فمتعلقة بالشيء الذي نبصره فعلاً في وقت من الاوقات (ان الانسان اذا كان سليم العينين ثم أغمض عينيه فإنه لا يسمى مبصراً ، ولكنه يظل يسمى بصيراً) .

وأسماء الله عند الجبائي تجري على القياس ، فكل فعل ينسب الى الله يمكننا أن نشق منه اسماً لله تعالى . لله في القرآن الكريم تسعة وتسعون اسماً سمى بها نفسه ، ولا يجوز لنا — عند أهل السنة والجماعة — أن نزيد عليها شيئاً . ولكن لله تعالى أفعالا كثيرة أكثر من تسعة وتسعين . ان الله هو الذي ينزل المطر وينبت الزرع ويهزم الاعداء ويمكر بالماكرين ويستهيء بالمستهزيين ، ولكن لا يجوز لنا أن نسميه المُمطر والمنبت والمهازم والمماكر والمستهزي ، عند أهل السنة والجماعة . أما الجبائي فيجيز ذلك .

والله عند الجبائي لا يوصف بالقدرة على أن يفعل بالعباد أفضل مما فعله

هم والله قد جعل للبشر وللأشياء خصائص معينة ، وهو لا يستطيع أن يجعل انساناً أو شيئاً آخرَ على خلاف ما وضعه فيه (ان الحجر العاديّ يرسُب في الماء ؛ فالله لا يوصف بالقدرة على أن يجعل الحجر العادي يطفو) .
 - ان الله لا يُرى بالأبصار في دار القرار (في الجنة) .
 - الإيمان والكبائر عند الجبائي مثلها عند واصل بن عطاء .
 - لا يوصف الله بالقدرة على إفناء بعض الجواهر وابقاء بعضها ، ولكنه يستطيع أن يفني العالم جملة ومرة واحدة اذا أراد .
 - الانسان خالق لأعماله كلها : الخير والشر والطاعة والمعصية ، ولكنه يفعل أفعاله المقدرة عليه (تظهر منه الافعال التي جعلها الله طبعاً فيه) .
 - الاخلاق والحسن والقبح معروفة بالعقل .
 - الامامة (الخلافة) بالاختيار (بالانتخاب) . ورتبة الصحابة في الفضل رتبهم في الامامة (أبو بكر فعمر فعثمان فعلي) . والجبائي يقول بعصمة الانبياء ، ولكنه ينكر الكرامات للاولياء وللصحابة .
 وللجبائي آراء طبيعية نرى مثلها لليونانيين :
 - الروح جسم ، وهي غير الحياة . والحياة عرض .
 - الثِقَلُ هو الثَقِيل ، والخِفَّةُ هي الخَفِيف (الثقل مادة الشيء ، ومادة الشيء هي الشيء نفسه) .
 - قال بالجزء الذي لا يتجزأ . ثم ان الجوهر الواحد (الجزء الذي لا يتجزأ) يقبل الاعراض فتجوز عليه الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة .
 - للحجر في حال انحلاله وقفات (راجع قول زينون الإيلي في السهم المنطلق) .

أبو هاشم الجبائي

يذكر ابن خلكان (٢ : ٢٧٨) أن ولادة أبي عليّ الجبائي كانت سنة ٢٣٥ هـ ، وأن ولادة ابنه أبي هاشم كانت سنة ٢٤٧ هـ (١ : ٥٢٤) .
 والاصوب أن يكون أبو هاشم قد ولد بعد ذلك بمدة .

تلقى أبو هاشم العلم والكلام على أبيه ، وكان ذكياً حسن الفهم ثاقب
الفتنة صانعاً للكلام مقتدرأ عليه قيماً به (الفهرست ٢٤٧) .
وقدم أبو هاشم الى بغداد سنة ٣١٤ هـ (٩٢٦ م) . وكانت وفاته في
شعبان من سنة ٣٢١ (آب ٩٣٣ م) .

مقامه وآراؤه

كان أبو هاشم رئيساً لمعتزلة البصرة بعد أبيه . وفي أيام عبد القاهر البغدادي
(ت ٤٢٩ هـ = ١٠٣٧ م) كان معظم المعتزلة على مذهب أبي هاشم . وتعليل
ذلك فيما يقول البغدادي (ص ١١١) أن صاحب بن عباد (٣٢٦ -
٣٨٥ هـ) كان على ذلك المذهب وكان يدعو اليه .
ووافق أبو هاشم والدته في أمور وخالفه في أمور . وقد عُرِفَ مذهبه
باسم البهشمية (نحتاً من أبي هاشم) وباسم الدّميّة (بفتح الدال المعجمة) ،
من قضية الدم والعقاب التي توسع أبو هاشم فيها . فمن آرائه :
— في الانسان استطاعة (استعداد) على الافعال وفعل (قدرة على
تنفيذ الاستطاعة) ، والاستطاعة سابقة على الفعل . فاذا لم يعترض الانسان
مانع من الموانع كان قادراً على أن يفعل أمراً من الأمور وعلى ألا يفعله .
ويرى أبو هاشم أن الانسان يُلَمّ ويعاقب اذا لم يفعل ما أمر به ولم يترك ما
نهي عنه (اذا لم يحسن ولم يترك الإساءة : اذا لم يطع الله ولم يترك معصيته) .
وكذلك يسمي أبو هاشم من لم يفعل ما أمر به عاصياً ، وإن كان لم يأت
بمعصية . ولكنّه في الوقت نفسه لم يسمّ احداً مطيعاً الا اذا قام بعمل فيه
طاعة . فهو اذن يجوز أن يكون انسان عاصياً ولو لم يرتكب معصية .

— استحقاق الدم أو الشكر على فعل الغير . وفسر البغدادي ذلك فقال
(ص ١١٣ - ١١٤) : زعم (أبو هاشم) أن زيداً لو أمرَ عمرأ بأن يُعْطِيَ
(خالداً مالاً) فأعطاه ، لاستحق زيد الشكر من خالد على المال الذي أعطاه
اياه عمرؤ . ولكن زيداً لو أمرَ عمرأ بمعصية ، فانه لا يستحقّ الذم على
المعصية التي ارتكبها عمرو ، وان كان هو الذي أمر بها . ويرى البغدادي أيضاً

أن أبا هاشم يوجب ذمّين أو مُشكرين (عقابين أو ثوابين) في وقت واحد :
ان زیداً ، في المثل السابق ، يستحق شكرين : شكراً على أمره لعمرو بفعل
الخير ، ثم شكراً آخر على الخير الذي عمله عمرو .
وأبو هاشم هنا يخالف المتكلمين :

يرى أهل السنة والجماعة أن الانسان يستحق ثواباً وعقاباً على عمله هو ،
وأن من أمر بطاعة استحق ثواباً مثل ثواب الذي يفعل الطاعة التي أمر بها ،
ومن أمر بمعصية استحق عقاباً مثل عقاب الذي يفعل المعصية ، لقول رسول
الله : من دلّ على شيء فله مثل أجر فاعله .

أما الخوارج فأجازوا أن يثاب الطفل أو يعاقب بفعل والديه : اذا مات
الطفل حُشِرَ مع أبويه في الجنة اذا كانا مؤمنين أو في جهنم اذا كانا كافرين .
غير أن أبا هاشم يثيب الأمر بالخير ولا يعاقب الأمر بالشر ! وهنا يفارق
المنطق أيضاً .

— التوبة لا تنجزاً . اذا كان الانسان مرتكباً كبيرتين : يشرب الخمر
ويعصي أبويه مثلاً ، ثم تاب من ذنب واحد واستمر مرتكباً للذنب الآخر
فان توبته (عن الذنب الذي تاب عنه) لا تقبل . يجب أن يتوب من الذنوب معاً .
— لا تصحّ التوبة من ذنب بعد العجز عن مثله . اذا كان انسان مهتليّاً
بالكذب أو النميّة أو الغيبة ثم أصيب بالخرس ، فتوبته من الكذب والنميّة
والغيبة التي كانت منه قبل اصابته بالخرس لا تصحّ .

— تكليف الله للعباد يوجب تهيئة الاسباب لهم للقيام بما كلفهم به .
اذا لم يكلف الله عباده شيئاً فلا يجب لهم عليه حق من الحقوق . ولكن
اذا كلفهم بطاعته وبالتقيّد بأوامره ونواهيه وبمعرفة الحق والباطل ، وجب
لهم عليه أن يتّهبّهم العقل كاملاً وأن يتنصّب لهم الادلّة واضحة وأن يهيء
لهم أسباب التنفيذ من الاستطاعة والقدرة في عقولهم وأبدانهم مع ازالة الموانع .

للتوسّع والمطالعة

راجع ، فوق ، ص ٢٢٧ وما بعدها .

الخوارزمي

هو أبو عبد الله محمد بن موسى ، أصله من خوارزم أو خوى ، جنوب بحيرة خوارزم (آرال) في التركستان ، وكان يعيش في بغداد في أيام المأمون منقطعاً الى خزائن المأمون . ويبدو أن وفاته كانت نحو ٢٣٢ هـ (٨٤٦ م) .

مقامه وآثاره

كان الخوارزمي عالماً بارعاً في الرياضيات والفلك والجغرافية والتاريخ ، وقد جمع بين العلم الهندي والعلم اليوناني في ذلك . وإذا كان العرب لم يستطيعوا أن يزيدوا شيئاً مذكوراً على الهندسة كما وصلت اليهم من اليونان ، فإن الجبر هو علمٌ عربي بحق . وأول من ألّف في علم الجبر محمد بن موسى الخوارزمي . وفضل الخوارزمي أنه وضع كلمة « جبر » للعلم الذي وسّعه حتى أصبح ينسب اليه ، فهو أحد مؤسسي علم الجبر مستقلاً عن الحساب وعن الهندسة ، وهو الذي عرّف العرب والغربيين بنظام الترقيم الهندي حتى أن الغربيين اشتقّوا من اسمه اسماً للارقام فقالوا : ألغورزم ، أو غريم الخ . وكذلك طبق الخوارزمي الجبر على الفرائض (تقسيم الارث) . وللخوارزمي من الكتب كالزيج الاول ، كالزيج الثاني ، كالرخصة ، كالعمل بالاسطرلابات ، كعمل (صنع) الاسطرلاب ، كالتاريخ باللغة الفارسية (نقله الى العربية أبو القاسم محمد بن مسلمة الاندلسي) . أما أشهر كتبه وأهمّها فكتاب الجبر والمقابلة ، وقد شجّعته المأمون على تأليفه . والذي يلوح ان الكتاب المطبوع باسم (الجبر والمقابلة) انما هو اختصار لكتاب أوسع ، وقد ألّف الخوارزمي (هذا المختصر) ليكون في متناول

الناس في أعمالهم التجارية البخارية ، كما يظهر من المقدمة نفسها (١) .

من كتاب الجبر والمقابلة (ص ١٥ - ٢١ طبعة ١٩٣٧) :

.... وقد شجعتني الامامُ المأمونُ أميرُ المؤمنين ... على أن ألفتُ من كتاب الجبر والمقابلة كتاباً مختصراً حاصراً للطيف الحساب وجليله لما يلزم الناس من الحاجة اليه في مواريثهم ووصاياهم ، وفي مقاسمتهم واحكامهم وتجارتهم ، وفي جميع ما يتعاملون به بينهم من مساحة الارضين وكثري (٢) الانهار والهندسة وغير ذلك من وجوهه وفنونه ... واني لما نظرتُ في ما يحتاجُ اليه الناسُ من الحساب ، وجدت جميع ذلك عدداً ووجدت جميع الأعداد إنما تركبت من الواحد ، والواحد داخل في جميع الاعداد . ووجدت جميع ما يُلفظ به من الاعداد ، ما (مما ؟) جاوز الواحد الى العشرة ، يخرج مخرج الواحد . ثم تثني العشرة وتثلاث - كما فعل بالواحد - فتكون منها العشرون والثلاثون الى تمام المائة . ثم تثني المائة وتثلاث ، كما فعل بالواحد وبالعشرة الى الالف ، ثم كذلك تردد الالف الى غاية المذكور من العدد .

ووجدت الاعداد التي يُحتاج اليها في حساب الجبر والمقابلة على ثلاثة ضروب وهي جذور وأموال وعدد مفرد لا ينسب الى جذر ولا مال . فالجذر منها كل شيء مضروب في نفسه من الواحد وما فوقه من الاعداد وما دونه من الكسور ؛ والمال كل ما اجتمع من الجذر المضروب في نفسه ؛ والعدد المفرد كل ملفوظ به من العدد بلا نسبة الى جذر ولا الى مال . فمن هذه الضروب الثلاثة ما يعدل بعضها بعضاً ، وهو كقولك : أموالٌ تعدل جذوراً ، وأموال تعدل عدداً ، وجذور تعدل عدداً .

فأما الأموال التي تعدل الجذور فمثل قولك : مال يعدل خمسة أجداره .

(١) راجع كتاب الجبر والمقابلة (١٩٣٧) ص ٦٧ وما بعدها .

(٢) كروي النهر ؛ توسيع مجراه برفع الرواسب من قاعه .

فجذر المال خمسة^١ ، والمال خمسة وعشرون ... وأما الأموال التي تعدل العدد فمثل قولك : مال يعدل تسعة ، فهو المال وجذره ثلاثة ... وأما الجذور التي تعدل عدداً فكقولك : جذر يعدل ثلاثة من العدد ، فالجذر ثلاثة ، والمال يكون منه تسعة

... وأما الأموال والعدد التي تعدل الجذور فتحو قولك : مال واحد^(١) وعشرون من العدد يعدل عشرة أجزائه ، ومعناه : أي مال اذا زدت عليه واحداً وعشرين درهماً كان ما اجتمع^(٢) مثل عشرة أجزار لذلك المال . وباب ذلك (أي طريقة حلّه) أن تنصف الأجزاء فتكون خمسة ، فاضربها في مثلها فتكون خمسة وعشرين . فانقص منها الواحد والعشرين التي ذكر أنها مع المال فيبقى أربعة . فخذ جذرها ، وهو اثنان فانقصه من نصف الأجزاء - وهي خمسة - فيبقى ثلاثة ، وهو جذر المال الذي تريده . والمال تسعة ... وأعلم أنك اذا نصفت الأجزاء في هذا الباب وضربتها في مثلها فكان مبلغ ذلك أقل من الدراهم التي مع المال ، فالمسألة مستحيلة .

•

وقد وعلّق الدكتور علي مصطفى مشرفة ومحمد مرسي أحمد (الحاشية الاولى ، ص ٢١) بقولهما : « تنبّه الخوارزمي للحالة التي يستحيل فيها إيجاد قيمة حقيقية للمجهول ، فقال : ان المسألة تكون في هذه الحالة « مستحيلة » . وقد بقي هذا اسماً بين علماء الرياضيات الى أواخر القرن الثامن عشر ، حينما بدأ البحث في الكميات التخيلية على أيدي كاسبار فسّـل وجان روبر أرجان » .

راجع أيضاً تعليق قبيري طوقان (تراث العرب العلمي ١٢٥) .

(١) كلا بالأصل ، والمصواب : واحد .

(٢) كان المجموع ، كان الذي اجتمع .

للتوسّع والمطالعة

- كتاب الجبر والمقابلة (قام بتقديمه والتعليق عليه علي مصطفى مشرفة
ومحمد مرسي أحمد) ، مصر ١٩٣٧ م ؛ ١٩٣٩ م .
- كتاب صورة الارض لبطليموس القلوذي (اعتنى بنسخه وتصحيحه
هانس فون مزيك) ، فينّا ١٩٢٦ م .
- الرسائل المتفرقة في الهيئة للمتقدّمين ، حيدرآباد (دائرة المعارف
العثمانية) .

الكِنْدِيُّ

هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران ... بن الأشعث ابن قيس ... بن الحارث الاصغر بن معاوية بن الحارث الأكبر ... بن كِنْدَةَ ... ابن يعرب بن قحطان . فنحن نرى من هذا النسب أن الكندي عربي ، وأن اثنين في عمود نسبه ، الحارث الأكبر والحارث الاصغر ، كانا من ملوك الغساسنة في جِلَّتْ ، وأن الأشعث بن قيس كان من أنصار الامام علي البارزين ، وأن أباه اسحق بن الصباح قد وليّ الصلاة والأحداث للعباسيين في الكوفة مرتين : مرة سنة ١٥٩ هـ (٧٧٥ م) في أيام المهدي استمرت نحو سبع سنوات ، ومرة في أيام الرشيد لا نعرف زمنها المعين . ويبدو ان اسحق بن الصباح قد توفي في أثناء ولايته الثانية في الكوفة ، في أواخر خلافة الرشيد قبيل سنة ١٩٣ هـ (٨٠٩ م) .

أما الكِنْدِيُّ نفسه فقد ولد في البصرة ، بين ولايتي أبيه في الكوفة ، نحو سنة ١٨٥ هـ (٨٠١ م) أو قبيل ذلك . ويَتِمُّ الكندي من أبيه باكراً . وكانت نشأة الكندي الأولى في البصرة ، ثم انتقل الى بغداد حيث تأدّب بعلوم زمانه . ولم تُعرَفْ له في بغداد شهرة ولا حالٌ قبل أيام المأمون ، ثم اتصلت شهرته وحظوته في بلاط العباسيين عند المعتصم ، اذ كان مؤدّب ابنه أحمد . ثم اشتدت العداوة بين الكِنْدِيِّ وبين محمد وأحمد ابني شاكِرِ المنجم وأبي معشر الفلكي وسنَد بن علي ، في أيام المتوكل وما بعدها . ويبدو أن الكندي لم يزل حظاً وافراً من الدنيا ولا صفت حياؤه من الشوائب ، فكثرة الناس واعتزل الحياة العامة . وتوفي الكندي في بغداد ، سنة ٢٥٢ هـ (٨٦٦ م) أو بعدها بقليل .

كتبه

أورد ابن النديم أسماء كتب الكندي في ثمانين صَفْحَةً ملزوزة (ص ٣٥٨ - ٣٦٥). واستغرب سارطون أن تكون هذه الكتب مائتين وسبعين كتاباً (١ : ٥٥٩). وعددها أنا في طبقات الاطباء (١ : ٢٠٩ - ٢١٤) مائتين وثمانين. على أننا يجب ألا ننسى أن معظم الكتب المنسوبة الى الفلاسفة هي رسائلُ قصارٌ ومقالات وفصول من كتب. وأكثر هذه الكتب قد ضاع. ولقد أخرج محمد عبد الهادي أبو ريدة ما وصل إلينا من رسائل الكندي في جزئين. من هذه الكتب كلها :

١- الفلسفة الاولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد - ر في أنه لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات - ر في الابانة أنه لا يمكن أن يكون جرم العالم بلا نهاية - ر في المدخل المنطقي باستيفاء القول فيه - ر في استعمال الحساب الهندي (أربع مقالات) - ر في أن العالم وكل ما فيه كُرِّيُّ الشكل - ر في أن سطح ماء البحر كُرِّيٌّ - الرسالة الكبرى في التأليف (الموسيقي) - ر في تسطيح الكرة - ر في عمل الحُلُقَات الست (لِلرصد) واستعمالها - ر في أن رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة ، وانما القول فيها بالتقريب - ر في كيفية عمل دائرة مساوية لسطح اسطوانة مفروضة - ر في اختلاف مناظر المرأة - ر في استخراج خط نصف النهار وسمت القبلة بالهندسة - ر في مائة الفلك واللون اللازم اللازوردي المحسوس في جهة السماء - ر في كيفية الدماغ - ر في عضه الكلب الكلب - ر في صنعة أطعمة من غير عناصرها - ر في الاحتراس من خدع السفسطائيين - ر في نقض مسائل الملحددين - ر في تثبيت الرسل عليهم السلام - الرسالة الكبرى في السياسة - ر في كوكب الدَوَابَّة - رسالة في الكوكب الذي ظهر ورصد أياماً حتى اضمحل - ر في استخراج بُعد مركز القمر من الارض - ر في عمل القُمُقم النَبَّاح - ر في التنبيه على خدع الكيماويين - ر في علم حدوث الرياح في باطن الأرض المحدثه كثرة الزلازل والحسوف (الانهيارات).

مقامه وآراؤه

قال صاعد : (ص ٥١ - ٥٢) الكنديّ فيلسوفُ العربِ ... ولم يكن في الاسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سمّوه فيلسوفاً غيرَ يعقوب الكندي . وله في أكثر العلوم تأليفٌ مشهورةٌ من المصنّفات الطيوال والرسائل القصار . فالكندي فيلسوف عربي النسب وأول من استحق لقب فيلسوف من المسلمين . ولا شك في أن الكندي كان واسع المعرفة بما كان عند اليونان من العلوم والفلسفة ، بارعاً فيها كلّها . وتنوّع كُتبه وكثرتها تدلّان على رسوخ قدمه في فنون المعرفة التي عالجها .

ومن خصائص الكندي البارزة دقته في تحديد الالفاظ الفلسفية وفي وجوه استعمالها ، ثم هو يبني البحث في الفلسفة على أسس من الرياضيات ، غير أنه يقع في الخطأ الذي وقع فيه جميعُ فلاسفة الاسلام كثيراً أو قليلاً ، وذلك أنه اتجه اتجاهاً أرسطوطاليسياً ولكن تسرب الى آرائه وأغراضه كثير من المعاني الافلاطونية والاسكندرانية من طريق الترجمات للكتب الاسكندرانية المنسوبة الى أرسطو . وأما في الدين فيبدو أن الكندي كان سنّي الاعتقاد ولكن لا يقاوم آراء المعتزلة .

وكان الكندي كثيرَ الاهتمام بالعلوم الرياضية والطبيعية ، وله بلا ريب تجاربٌ في علم الطبيعيات ، غير أنه لا يزال يفسّر كثيراً من أوجه النشاط في الطبيعة تفسيراً آلهياً ويكثرُ من المقدمات قبل أن يبدأ بمعالجة الموضوع المقصود من المعالجة ، وذلك مسلكُ الفلاسفة القدماء ومسلك المتكلمين من المعتزلة الذين عاصروهم الكندي كالنظام والجاحظ . ثم ان الانسان كلّما قلّ علمه بموضوع أكثر من تقديم المقدمات في معالجته . ومن الكندي وصل إلينا أقدم كتاب في الموسيقى . وكان الكندي لا يؤمن بشجرة الكيمياء (صناعة الذهب والفضة) ، ولكنه كان يعتقد بالتنجيم فكان منجماً للرشد والمأمون (مقامة ابن خلدون ٦٠١) .

والكندي عظيم الانصاف في موقفه من رجال الفكر ، فهو يقول (رسائل

الكندي ١ : ٩٧ وما بعدها) « غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق ، وفي عمله العملُ الحق ... ومن أوجب الحقَ ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا ... وان قصرُوا عن بعض الحق ... وينبغي لنا ألا نستحيي من استحسان الحق واقْتناء الحق من أين أتى — وان أتى من الأجناس القاصية عنا والامم المباينة لنا ، فانه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق . وليس ينبغي بنس الحق ، ولا تصغيره بقائله ولا بالآتي به . »

موجز فلسفته

الغالب على الكندي أنه على رأي أرسطو في الزمان والمكان والصوره والمادة والحركة والطبيعة والسببية والعقل والنفس ، غير أن ميله الشخصي الى رأي الدين وتأثره بما كان قد تسرب الى الفلسفة المنسوبة الى أرسطو من الآراء الافلاطونية والاسكندرانية قد جعلاه يُجانبُ أرسطو في بعض تفاصيل هذه المدارك . انه يميز مثلاً أن يكون العالم متناهياً في الواقع وان كنا نحن نستطيع أن نتخيله غير متناه . ثم يميز ايضاً أن يكون الزمان متناهياً من أوله .

(١) يرى الكندي أن الرياضيات لا تكون بالافتناع بل بالبراهين ، فاذا اخذناها بالافتناع كانت ظناً من الظنون . والاعداد عند الكندي متناهية في نفسها ، أي أن كل عدد مهما كان كبيراً فانه متناه . غير أن سلسلة الاعداد يمكن أن تكون في خيالنا غير متناهية لأن بإمكاننا أن نزيد عدداً بالجمع أو بالتضعيف بلا نهاية . ولكن المعدودات متناهية لأنها اجسام ، ولأنها أشياء مادية مخلوقة ، وقد قال الله تعالى : « وكل شيء أحصيناه كتاباً » (١) ، بالكتابة والتدوين .

(١) القرآن الكريم ٧٨ : ٢٩ ، سورة النبا . راجع ايضاً : « وأحصى كل شيء عدداً » (٧٢ : ٢٨ ، سورة الجن) ، « وكل شيء أحصيناه في إمام (كتاب) مبين (واضح ، ظاهر) » (٣٦ : ١٢ ، سورة يس) .

(٢) ويتكلم الكندي على تنامي العالم والحركة والزمان في السياق التالي :

أ- كل جرم (جسم) لا بد له من شكل ؛ ولا يمكن أن يكون ثمت شكل بلا حدود . فكل جسم ، اذن ، متناه من حيث المكان . ثم ان الجسم جزء من الطبيعة ، والطبيعة هي الموجود المتحرك (الخاضع للحركة) والمتعلقة بالسببية (اذ لا يمكن أن يوجد جسم بلا سبب) ، وما كان له سبب فلا يمكن أن يكون أزلياً . بذلك يتضح لنا أن كل جسم متناه في المكان ومتناه في الزمان من أوله .

ب- وننتقل الآن الى جسم العالم . ان العالم كله يجب أن يكون له شكل أيضاً . والشكل الوحيد الممكن للعالم هو الشكل الكروي . ودليل الكندي على ذلك ما يلي :

لو فرضنا أن العالم على غير شكل الكرة (متعدد الاضلاع) ثم تخيلناه وهو يدور على نفسه لوجب أن نتخيل زوايته القصوى عن مركزه ترسم دائرة وهمية كبرى ، بينما تظل زواياه الاخرى متفاوتة البعد في قلب تلك الدائرة الوهمية . ومعنى هذا أن هنالك وجوداً وراء بعض أضلاع العالم . وبما أن العالم وحدة ، وبما أن هذه الوحدة تدور على نفسها - وكل جسم يدور على نفسه يرسم حوله كرة - فإن شكل العالم كروي .

فالعالم اذن متناه من حيث المكان ومحدود (على شكل الكرة) .
ج- وبما أن لكل موجود علة سابقة عليه ضرورة ، فلا بد من أن يكون لهذا العالم علة أيضاً ؛ فيصح من ذلك أن العالم متناه من حيث الزمان وأنه محدث .

د- والحركة بطبيعتها تالية لوجود الجسم ، اذ لا يمكن أن يكون ثمت حركة اذا لم يكن ثمت جسم يتحرك . فالحركة أيضاً ساذة ومتناهية من أولها أيضاً .

هـ- والزمان عند الكندي شيء ، وهو قياس للحركة وحادث بحدوثها . فالعالم والحركة والزمان عند الكندي اذن متناهية وحاذة .

(٣) وفي مفردات العلم الطبيعي يقول الكندي إن سَطْح الماء (البحر) كَرِيٍّ؛ ثم يتكلم على المد والجزر ويرى أنهما ضروريان في البحار وأنهما من أثر حرارة الشمس في الدرجة الاولى، قال: إذا كانت الشمس في الجهة الشمالية سال الهواء الى الجهة الجنوبية، فيسيل ماء البحر بحركة الهواء الى جهة البحر الجنوبية. وهو يرى للقمر أيضاً صلة بمحدث المد والجزر (من جهة حرارة القمر أيضاً). غير أنه يرى تكافؤاً بين حركة القمر وحركة المد (رسائل الكندي ٢: ١٢٨ - ١٣١). والماء أيضاً لا لون له، وإنما يتلون الماء بلون ما يجاوره. أما اللون اللازوردي الذي يظهر للسماء فله عند الكندي تحليل طويل غامض. وكذلك يشير الكندي الى ذوبان المعدن اذا احترق الهواء بشدة (سرعة) مسافة طويلة، ويذكر أنه جرب ذلك وهو يظن أن التور لا يحتاج الى وقت في قطع المسافات، فإنه يقول: «فاننا اذا فتحنا أعيننا الى كوكب في الفلك الأقصى مع بعد المسافة، حسنا»^(١)، مع الفتح بلا زمان» (رسائل الكندي ٢: ٨٣).

(٤) والمعرفة تكون من طريق العقل ومن طريق الحواس، ثم من طريق المخيلة التي هي رتبة وسط بين العقل والحواس. والنبوة ضرورية للبشر في الهداية وفي المعرفة.

للتوسع والمطالعة

- رسائل الكندي الفلسفية (محمد عبد الهادي أبي ريدة)، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٣٦٩ - ١٣٧٢ هـ (١٩٥٠ - ١٩٥٣ م).
- رسالة في العقل (راجع تلخيص كتاب النفس لابن رشد).
- كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى (أحمد فؤاد الاهواني)، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٨ م.

(١) أحسنا به.

- رسالة في خبر تأليف الالحان (روبرت لحنن ومحمود الحنفي)
ليزيغ ١٩٣١ م .
- مؤلفات الكندي الموسيقية (زكريا يوسف) ، بغداد (مطبعة
شفيق) ١٩٥٢ م .
- كيمياء العطر والتصبغات ، لايزيغ ١٩٤٨ م .
- رسالة في عمل السيوف (فيصل بدوي) ، بغداد (وزارة الارشاد)
١٩٦٢ م .
- رسالة في عمل الساعات (زكريا يوسف) ، بغداد (مطبعة شفيق)
١٩٦٢ م .
- الرسائل المتفرقة في الهيئة للمتقدمين ... ، حيدرآباد (دائرة المعارف
العثمانية) ١٩٤٨ م .
- يعقوب بن اسحاق الكندي : حياته وآثاره ، تأليف كوركيس عواد
القاهرة (مديرية الفنون والثقافة الشعبية) ١٩٦٢ م .
- التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب (الكندي) ، تأليف رتشر
مكارثي ، بغداد ١٩٦٢ م .
- صفحات من حياة الكندي وفلسفته ، تأليف عمر فروخ ، بيروت
(دار العلم) ١٩٦٢ م .
- الكندي فيلسوف العرب ، تأليف أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة
(المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة) بلا تاريخ .
- الكندي وفلسفته ، تأليف محمد عبد الهادي أبي ريده ، القاهرة (دار
الفكر العربي) ١٩٥٠ م .

البَتَّاني

وُلِدَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ جَابِرٍ بْنِ سِنَانٍ الْحَرَّانِيُّ الرَّقِّيَّ الْمَعْرُوفُ بِالْبَتَّانِيِّ فِي بَتَّانٍ ، وَهِيَ نَاحِيَةٌ مِنْ حَرَّانَ ، نَحْوَ سَنَةِ ٢٤٠ هـ (٨٥٤ م) ، وَكَانَتْ أَقَامَتُهُ فِي الْأَكْثَرِ فِي الرِّقَّةِ حَيْثُ قَامَ بِإِرْصَادِهِ الْفَلَكيَّةِ . وَلَسْنَا نَعْلَمُ مِنْ تَفَاصِيلِ حَيَاتِهِ إِلَّا أَنَّهُ زَارَ بَغْدَادَ مَرَارًا ، وَأَنَّهُ كَانَ مُتَّصِلًا بِأَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ الْفَرَاتِ الَّذِي تَوَلَّى الْوِزَارَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لِلْمُقْتَدِرِ بَيْنَ سَنَةِ ٢٩٦ هـ (٩٠٩ م) وَبَيْنَ سَنَةِ ٣١٢ هـ (٩٢٤ م) .

وَفِي سَنَةِ ٣١٧ هـ (٩٢٩ م) وَرَدَ الْبَتَّانِيُّ إِلَى بَغْدَادَ مَعَ وَفْدٍ مِنْ بَنِي الزِّيَّاتِ مِنْ أَهْلِ الرِّقَّةِ فِي ظُلُمَاتٍ كَانَتْ لَهُمْ . وَفِي طَرِيقِ عَوْدَتِهِ مِنْ بَغْدَادَ تَوَقَّفَ عِنْدَ قَصْرِ الْحَضَرِ أَوْ قَصْرِ الْخَصِّ قَرِبَ سَامَرَا

كُتُبُهُ

لِلْبَتَّانِيِّ مِنَ الْكُتُبِ كَمَطَالَعِ الْبُرُوجِ فِي مَا بَيْنَ أَرْبَاعِ الْفَلَكَ (عَمَلُهُ لِابْنِ الْفَرَاتِ) - رَ فِي تَحْقِيقِ أَقْدَارِ الْإِتِّصَالَاتِ - شَرْحُ الْمَقَالَاتِ الْإِرْبَعِ لِبطليموس - زِيْجٌ كَبِيرٌ .

مَقَامُهُ وَجُهُودُهُ

الْبَتَّانِيُّ أَحَدُ الْمَشْهُورِينَ بِرِصْدِ الْكَوَاكِبِ الْمُتَقَدِّمِينَ فِي عِلْمِ الْهَنْدَسَةِ وَعِلْمِ الْهَيْئَةِ وَحِسَابِ النُّجُومِ ، وَلَهُ زِيْجٌ جَلِيلٌ ضَمَّنَتْهُ أَرْصَادُ النُّجُومِ (١) وَاصْلَاحُ

(١) الْفَرَاتُ : الْقَمَرُ وَالْقَمَرُ . وَيُؤَدُّ أَنْ كَلِمَةُ « وَالْكَوَاكِبِ » سَائِلَةٌ بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ الْفَرَاتِ .

حركاتها المثبتة في كتاب بَطْلَيْمُوس المعروف بكتاب المجسطي ، وذكر فيه حركات الخمسة المتحيرة على حسب ما أمكنه من اصلاحها وسائر ما يُحتاج اليه من حساب الفلك . ويبدو أن هذا الزيج قد تضمن أرصاد البتاني من ٢٦٤ هـ (٨٧٨ م) الى سنة ٣٠٦ هـ (٩١٨ م) . وقد أثبت في هذا الزيج الكواكب الثابتة ^(١) لسنة ٢٩٩ هـ (٩١١ م) . ولا يُعلم أحد في الاسلام بلغ مبلغه في تصحيح ارصاد الكواكب وامتحان حركاتها (الفهرست ٣٨٩ - ٣٩٠ ، القفطي ٢٨٠ - ٢٨١) .

منهاجه في العمل

جعل البتاني لزيجه مقدّمة ذكر فيها شرف علم النجوم ثم بسط منهاجه في عمل ذلك الزيج . وقد أورد الاستاذ قدري طوقان شيئاً من هذه المقدمة (تراث العرب العلمي ٢١٥ - ٢١٦) ؛ وفي ما يلي بعضها .

« لما أطلتُ النظر في هذا العلم - ووقفتُ معَ اختلاف الكتب الموضوعة لحركات النجوم وما تهبّت على بعض واضعيها من الخلل ، في ما أوصلوه فيها من الاعمال وما ابتنوه عليها وما اجتمع أيضاً في حركات النجوم على طول الزمان ، لما قيست ارصادُها الى الارصاد القديمة وما وُجد في ميل فلك البروج على فلك معدلّ النهار من التقارب وما تغيّر بتغيّره من أصناف الحساب وأقدار أزمان السنين وأوقات الفصول واتصالات النيران التي يُستدلّ عليها بأزمان الكسوفات وأوقاتها - أجريتُ في تصحيح ذلك وإحكامه على مذهب بطليموس في الكتاب المعروف بالمجسطي ، بعد إنعام النظر وطول الفكر والروية ، مقتضياً أثره متبّعاً ما رسمه ، اذ كان قد تقصّى ذلك من وجوه ودلّ على العِلل والأسباب العارضة فيه كالبرهان الهندسي العددي الذي لا تُدفعُ صِحّته ولا يُشكّ في حقيقته ... »

(١) يذكر سارطون (١ : ٦٠٣) ان زيج البتاني يتضمن النجوم الثوابت لسنة ٢٦٧ هـ (٨٨٠ - ٨٨١ م) لا لعام ٩١١ - ٩١٢ .

« ووضعت في ذلك كتاباً اوضحت فيه ما استعجم وفتحت ما استغلق
ويبنت ما أشكل من أصول هذا العلم أو شدّ من فروعه وسهلت به
سبيل الهداية في صناعة النجوم . وصححت فيه حركات الكواكب
ومواضعها من منطقة فللك البروج على ما وجدتها بالرصد وحساب
الكسوفين وسائر ما يُحتاج اليه من الاعمال . ثم أضفتُ إلى ذلك غيره مما
يُحتاج اليه ، وجعلتُ لإخراج حركات الكواكب فيه من الجداول لوقت
انتصاف النهار من اليوم الذي يُحسب فيه بمدينة الرقة ، وبها كان الرصد
والامتحان ... »

للتوسع والمطالعة

—الزيج الصابي ، رومية ١٨٩٩ — ١٩٠٧ م .

أبو بكر الرازي

ولد أبو بكر محمد بن زكريا الرازي في مدينة الريّ، جنوب طهران، نحو سنة ٢٥٠ هـ (٨٦٤ م). وفي نحو الثلاثين من عمره بدأ دراسة الطب. ويقول الرازي إنه قرأ الحكمة على البكخي (طبقات ١ : ٣١١)، وكان البكخي هذا « من أهل بلخ يطوف البلاد ويمولُ الارض، حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة (الفهرست ٤١٦) ».

واتفق أن جاء الى الريّ طبيب فاضل وحكيم بارع من أهل طبرستان هو أبو الحسن علي بن ربن الطبري فقرأ الرازي عليه واستفاد منه علماً كثيراً. ويبدو أن ابن ربن هذا قد وصل الى الريّ في سنة ٢٨٩ هـ (٩٠٢ م)، بعد ثورة محمد بن هرون بطبرستان واستيلاء السامانيين عليها. ثم ان الرازي برع في الطب واشتهر فأصبح رئيساً لما رستان الري (مستشفاها العام) زماناً. ثم انتقل الرازي الى بغداد، وهو طبيب معروف مشهور في الأغلب، وفي بغداد أصبح ساعور^(١) المستشفى العَصْدي. وفي بغداد ايضاً اتصل الرازي بأبي الحسن علي بن عيسى الجراح الذي وَزَرَ للخليفة المقتدر سنة ٣١٠ هـ (٩١٣ م) وسنة ٣١٤ هـ (٩٢٧ م). ولكنه لم يَقْطَعْ صِلَاتِهِ بِحُكَّامِ المشرق السامانيين^(٢) على الأخص.

وعَمِيَ الرازي في آخر عُمُرِهِ بماء زرقاء أو سوداء ثم تُوْفِيَ في بغداد، سنة ٣٢٠ أو ٣٢١ هـ (٩٢٤ م) في الاغلب.

(١) رئيس المستشفى. في القاموس (٢ : ٤٨) الساعور : مقدم النصارى في معرفة الطب.

(٢) ألف الرازي كتابه « المتصوري » للأسير منصور بن إسحق بن أحمد بن أسد الساماني

حاكم الري (٢٩٠ - ٢٩٦ هـ).

كتبه

لأبي بكر الرازي، كسائر أطباء العرب ومفكرتهم، كتب كثيرة متنوعة في المنطق وما وراء الطبيعة والآليات وعلم النفس، ثم في الطبيعيات والجغرافية والبصريات والكيمياء والطب والتشريح وطب العيون والهندسة والموسيقى والسياسة. ولا ريب في أن قيمته الأساسية إنما هي في كتبه الطبية. من هذه:

- الحاوي، وهو أجل كتبه وأعظمها في صناعة الطب، جمع فيه جميع ما وجده للأقدمين والمتأخرين في الأمراض ومداواتها.
- المنصوري، وهو كتاب مختصر موجز في عشر مقالات في علم الطب والتشريح والتشخيص وفي الأدوية والأغذية وفي حفظ الصحة وتدبير المسافرين وفي الجبر (للعظام المكسورة) ومداواة الجروح والقروح، وفي السموم، وفي الحميات.
- كتاب في أن الحمية المفرطة والمبادرة إلى الأدوية والتقليل من الأغذية لا يحفظ الصحة بل يجلب الأمراض.
- في أن جهل الأطباء يشددون على المرضى في منعهم من شهواتهم، وإن لم يكن بالإنسان كثير مرض، جهلاً وجزافاً.
- مقالة في الجُدري والحصبة.
- كتاب إلى من لا يحضره الطبيب (وفيه ذكر العلل ووصفها ومعالجتها بالأدوية الموجودة عادة في متناول اليد)، ويعرف أيضاً بكتاب طب الفقراء.
- كتاب الأدوية الموجودة في كل مكان، يذكر فيه أدوية لا يحتاج الطبيب الخاذق معها إلى غيرها إذا ضم إليها ما يوجد في المطابخ والبيوت.
- كتاب الفالج.
- كتاب في القوة (اعوجاج القم إلى جانب العنق).
- كتب في هيئة العين، هيئة الكبد، هيئة الأنثيين، هيئة القلب، هيئة الصماخ، هيئة المفاصل.

- مقالة في العلة (السبب) التي من أجلها يَعرِضُ الزُّكام لابي زيد البلخي في الربيع عند شمته الورد .
- مقالة في الزكام والنزلة وامتلاء الرأس ومنع النزلة الى الصدر ، والريح التي تسد المنخرين ومنع التنفس بهما .
- مقالة في أبدال الادوية المستعملة في الطِّب والعلاج ، وقوانينها وجهة استعمالها .
- ولأبي بكر الرازي عدد من الكتب تناول فيها ميل العامة عن الاطباء الخذاق ورواج حال الجهال من الاطباء عند العامة وصعوبة شفاء الادواء السهلة أحياناً . من هذه :
- مقالة في الاسباب المُميلة لقلوب أكثر الناس عن أفاضل الاطباء الى أخسائهم .
- كتاب في أن العلل اليسيرة بعضها أعسر تعرفاً وعلاجاً .
- كتاب العلة (السبب) التي لها تدم العوامُ الاطباء الخذاق .
- رسالة في العلل المشكلة وعلر الطبيب .
- رسالة في العلل القاتلة لعظمها والقاتلة لظهورها بغتة مما لا يقدر الطبيب على صلاحها ، وعذره في ذلك .
- كتاب في أن الطبيب الخاذق ليس هو من قدَرَ على إبراء جميع العلل ، فان ذلك ليس في الوسع ولا في صناعة أبقراط ؛ وأن الطبيب قد يستحق أن يُشكر ويمدح ، وأن تُعظَّم صِناعةُ الطِّب وتُشرف . ، وإن هو (أي الطبيب) لم يقدر على ذلك (على شفاء جميع الامراض) ، بعد أن يكون متقدماً لأهل بلده وعصره .
- رسالة في أن الصانع المتعرف (١) في صناعته معدوم في جلّ الصناعات ؛ لا في الطب خاصة ، والعلة من أجلها صار ينجح جهال الاطباء والعوام والنساء في المدن في علاج بعض الامراض أكثر من العلماء ، وعذر الطبيب في ذلك .

—رسالة في محنة (امتحان) الطبيب ، وكيف ينبغي أن يكون في حاله ونفسه وسيرته وآدبه .

—رسالة في أن العلل المستكملة (١) التي لا يقدر الأعلّاء أن يعبروا عنها ويحتاج الطبيب الى لزوم العليل والى استعمال بعض التجربة لاستخراجها والوقوف عليها ، ونجّير الطبيب .

ولأبي بكر الرازي أيضاً كتب في غير الطب كثيرة متفاوتة في القيمة ، منها :
—كتاب هيئة العالم ، وغرضه أن يبين أن الارض كُرِيّة وأنها في وسط الفلك ، وأنه (أي الفلك) ذو قطبين يدور عليهما ؛ وأن الشمس أعظم من الارض ، والقمر أصغر منها (من الأرض) .

—كتاب في كيفية الإبصار يبين فيه أن الابصار ليس يكون بشعاع يخرج من العين ؛ وينقض فيه أشكالا من كتاب اقليدس في المناظر .

—كتاب في أن صناعة الكيمياء أقرب الى الوجود منها الى الامتناع ، سماه كتاب الإثبات .

—كتاب في محنة الذهب والفضة والميزان الطبيعي (لاستخراج الثقل النوعي) .

—كتاب في أنه لا يُتَصَوَّر لمن لا دربة له بالبرهان أن الارض كُرِيّة وأن الناس حولها .

—مقالة في العلة التي لها يحرق الثلج ويقترّح .

مقامه وأقواله

أبو بكر الرازي طبيب في الدرجة الاولى ؛ انه طبيب الاسلام غير مُدافع ، وهو أعظم طبيب في الاسلام وفي العصور الوسطى في الشرق والغرب معاً . ثم انه أول طبيب طبّق الكيمياء في التطبيب (في وصف العلاج) : (ليس من الضروري أن يعالج الطبيب المريض بمادة واحدة تشفيه ، بل قد يكون من الممكن أن يصف الطبيب للمريض مادتين اذا تفاعلتا في جسم

المريض نُتَجَّعَ منهما مادةٌ "ثالثة فيكونُ شفاء المريض حينئذٍ أضمنَ وأسرعَ). ولقد اهتمَّ الرازي بعاملين في تطبيقه ، أولهما أنه لجأ الى العامل النفسي في المعالجة : بتشجيع المريض وتأميله بالشفاء ، وثانيهما الملاحظة السريرية (دراسة سير المرض وتطوّره) .

أما العامل النفسي فلم يكن عند الرازي جانباً روحانياً فحسب ، بل كان فيه نظرةٌ فلسفية تساعد الطبيب على حسن التشخيص وعلى التمييز بين الجانب الحقيقي والجانب الوهمي (او الكاذب) من الشكّاة التي يُعلنها المريض للطبيب . من أجل ذلك يرى الرازي أن العلاج بالدواء ليس محموداً في كلّ حالة ، فان هنالك حالات يجب أن يُعالجَ فيها المريضُ بالأغذية ، أو بالأدوية البسيطة البسيطة ، أو بالوعظ والايهام .

وتبسّط الرازي في الطب وبرّجَ في التشريح وفي الامراض الداخلية وأمراض النساء والتوليد وفي التكحيل (معالجة أمراض العيون) . ودرس الجُدري والحَصبة والطاعون ، وله أول تقرير (وصف) سريري للجُدري ، بل هو أول من أشار الى هذا المرض .

والرازي عالم كيمائي في الدرجة الثانية . ونحن نفهم بالكيمياء عنده أمرين : الصنعة (محاولة تحويل المعادن الخسيسة كالرصاص والنحاس الى معادن شريفة كالفضة والذهب) ثم علم الكيمياء على ما نعرف في العصر الحديث . يذكّر الرازي في كتابه « سر الاسرار » طريقة الاختبار في الكيمياء وكيف يجب أن يعدد الكيمائي أدواته ومواده كلّها قبل أن يبدأ بالعمل . وقد وصف الرازي لنا عشرين أداة ما بين زجاجية ومعدينية . وقد قسم الرازي الموادَ أربعة أقسام : معدنية (غير عضوية) ثم نباتية ثم حيوانية (عضوية) ثم مشتقة (مركّبة) . وقد قسم الموادَ المعدنية (غير العضوية) ستة أقسام . وحضّر الرازي عدداً من الحوامض منها زيت الزاج أو الزاج الأخضر (حامض الكبريتيك) ، كما حضّر الغول (الكحول) باستقطاره من مواد نشوية وسكرية متخمّرة .

وبرع الرازي في الطبيعيات ، فله الميزان الطبيعي الذي يقيس به الشغل النوعي . ولقد تقدّم الرازي على ابن سينا وابن الهيثم (سبقيهما) في نقض القول بأن البصر يكون بخروج شعاع من العين الى الشيء المبصر (وقال بأنه يكون بصدور شعاع من الشيء المبصر الى العين) .

وعالج الرازي عدداً من موضوعات الفلسفة الالهية ، ولكنه لم يبلغ فيها مبلغاً ؛ وقد ردّ عليه كثيرون في ذلك ، منهم الفارابي (القفطي ٢٨٠) . وكان الرازي يلفت في الالهيات بين آراء فيثاغوراس وأفلاطون وأرسطو وأفلاطون وبين آراء الدهرية والبراهمة والثنوية . فبينما هو يقول بأن في الوجود خمسة أشياء قديمة : الباري والنفس والهولي والمكان والزمان ، تراه يقول بأن العالم محدث وأنه سيفنى . والرازي يرى رأي البراهمة في أن النبوة اذا كانت جائزة في حق شخص فانها تكون جائزة في حق كل شخص آخر .

جملة من أقواله

ولأبي بكر الرازي أقوال في الطب هي في الحقيقة نصائح للطبيب في الأكثر وللمريض في الأقل ، وهي في الوقت نفسه قواعد عامة أو أقوال صائبة (طبقات الاطباء ١ : ٣١٤ - ٣١٥) :

الحقيقة في الطب غاية لا تُدرك ، والعلاج بما تنصّه الكتب دون إعمال الماهر برأيه خطر ... الاستكثار من قراءة كتب الحكماء والإشراف على أسرارهم نافع لكل حكيم عظيم الخطر ..

... العمر يقصر عن الوقوف على فعل كل نبات في الأرض ، فعليك بالاشهر مما أجمع عليه ، ودع الشاذّ واقتصر على ما جرّبت ... من لم يُعْنِ بالأمور الطبيعية والعلوم الفلسفية والقوانين المنطقية ولم يعدل عن اللذات الدنيائية فاتهمه في علمه ، ولا سيما في صناعة الطب ... متى اجتمع جالينوس (المقدرة الطبية) وأرسطوطاليس (المقدرة العقلية) على معنى

فذلك هو الصواب ، ومتى اختلفا صعب على العقول ادراك صوابه جداً ...
الامراض الحارة أقتل من الأمراض الباردة لسرعة حركة النار ... الناقهون
من المرضى اذا اشتھوا من الطعام ما يضرهم ، فيجب للطبيب أن يحتال
في تدبير ذلك الطعام وصرفه الى كيفية موافقة ولا يمنهم مما يشتهون بته .

... ينبغي للطبيب أن يؤمّم المريض أبدأ الصّحة ويرجّيه بها ،
وإن كان غير واثق بذلك ، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس ... الأطباء
الأميون والمقلدون والاحداث ومن لا تجربة لهم ، ومن قلت عيائنه
وكرت شهواته ، قتالون ... ينبغي للطبيب ألا يدع مساءلة المريض عن
عن كل ما يمكن أن تتولد عنه علته ، من داخل ومن خارج ، ثم يقضي
بالأقوى ... ينبغي للمريض أن يقتصر على واحد من يوثق به من الأطباء
فان خطأ (الطبيب الواحد) في جنب صوابه قليل جداً ... من قطب عند كثير
من الأطباء يؤشك أن يقع في خطأ كل واحد منهم ... باختلاف عروض
البلدان تختلف المزاجات والأخلاق والعادات وطباع الادوية والأغذية ...
ان استطاع الحكيم أن يعالج بالأغذية دون الأدوية فقد وافق السعادة .

— قوله بالقدماء الخمسة وحدث العالم :

... أنا أقول ، إن الخمسة قديمة : الباري سبحانه ثم النفس الكلية
ثم الهولي الاولة ثم المكان والزمان المطلقان ...

... والعلة في أحداث العالم أن النفس اشتت في هذا العالم ،
وحركتها الشهوة لذلك ولم تعلم ما يلحقها من الوبال اذا تجبلت فيه .
واضطربت (النفس) في أحداث العالم وحركت الهولي حركات مضطربة
مشوشة على غير نظام وعجزت عما أرادت ، فرحمتها الباري جلّ وتعالى
وأعانها على أحداث هذا العالم وحملها على النظام والاعتدال رحمة منه
لها وعلماً أنها اذا ذاقت وبال ما اكتسبته عادت إلى عالمها وسكن اضطرابها
وزالت شهوتها واستراحت . فأحدثت (النفس الكلية) هذا العالم بمعاونة

البارىء لها . ولولا ذلك لما قدرت على إحداثه ؛ ولولا هذه العلة لما أحدثت
العالم ... (رسائل الرازي ١٥٩ ، ٣٠٨) .

للتوسّع والمطالعة

- رسائل فلسفية ... للرازي (بول كراوس) ، القاهرة ١٩٣٩ م .
- المرشد أو الفصول مع نصوص طبيّة (تقديم وتحقيق ألبير اسكندر)
وتليه دراسة تحليلية لطبّ الرازي بقلم محمد كامل حسين (مجلة
معهد المخطوطات العربية ، ٧ : ١ ، ١٩٦١ م) .
- الحاوي في الطبّ ، البندقية ١٥٤٢ ؛ حيدرآباد (دائرة المعارف
العثمانية) ١٩٥٥ — ١٩٥٩ م .
- الجلري والحصبة ، لندن ١٨٦٦ م .
- مقالة في الحصى المتولد في الكلى والمثانة ، باريس ١٨٩٦ م .
- رسالة لليبروني في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ، القاهرة
١٩٣٦ م .
- محمد بن زكريا الرازي الطبيب الكيميائي الفيلسوف ، تأليف الدكتور
داوود الحلبي الموصل ، الموصل (مطبعة محفوظ) بلا تاريخ .

الحاسب الكرخي

هو فخر الدين أبو بكر محمد بن الحسن الحاسب المعروف بالكرخي^(١) من اهل كرخ بغداد. لا نعرف من حياته سوى أنه عاش في بغداد، وأنه ألف كتابه «الفخري» للوزير فخر الملك أبي غالب محمد بن خلف^(٢). ومن مراجعة «معجم الأنساب والاسرات الحاكمة»، تأليف زامباور (ص ٣٢٢، ٣٢٥) يظهر أن ذا السعادتين أبا غالب الحسن بن منصور وُزِّرَ سنة ٣٩٧ هـ (١٠٠٧ م) لبهاء الدولة البويهى أمير الأمراء في بغداد (٣٧٩-٤٠٣ هـ) ثم وُزِّرَ ثانية (٤٠٩-٤١٠ هـ) لسلطان الدولة أبي شجاع البويهى، ثم وزر ثالثة سنة ٤١٢ هـ (١٠٢١ م) لمشرف الدولة؛ وقد توفي في سنة ٤١٢ هـ نفسها. ويحسن أن نلاحظ أن اسم الوزير مختلف في النصين، ولكن كنيته واحدة وزمن توليه الوزارة متقارب في الروايتين. واعتماداً على ما مر جعل نقراً من الدارسين وفاة الكرخي الحاسب محصورة بين عامي ١٠١٩ و ١٠٢٩ م (بين ٤١٠- و ٤٢٠ هـ).

كتبه

يذكر للكرخي ثلاثة كتب:

— الكافي (في الحساب)

-
- (١) يرى المستشرق دلا بيدا Della Vida ان لقب هذا العالم الرياضي الكرخي (راجع La Science ص ٢٣٥).
 (٢) طوقان ٢٤٩ اعتماداً على «آثار باقية» ٢ : ٢٦٥.

— الفخري (في الجبر والمقابلة)
 — البديع (في الجبر والمقابلة ، وفيه نظريات ومعادلات وبراهين أكثر
 تعمّداً مما جاء في الفخري) .

مقامه وآراؤه

من المستغرب أن الكرخي لم يستعمل الأرقام الهندية في كتبه ، بل كان
 يثبت الأعداد مكتوبة بالأحرف . وقد قال بعضهم إن هذا يدل على ميله
 الى طريقة اليونانيين في الرياضيات أكثر من ميله الى طريقة الهنود .
 واعتمد الكرخي ، في كتبه في الجبر ، كتاب الخوارزمي ، ولكنه زاد على
 الخوارزمي في الحلول وفي ترقّيه في المعادلات وفي الاكثار من البراهين .
 وبذلك نستطيع أن نتخذ كتبه صورة لما بلغ اليه علم الجبر عند العرب في
 أيامه . ومما يدعم هذا الحكم مقطّعٌ في مقدّمة كتاب الفخري هو
 (طوقان ٢٥٠ ، الطبعة الثالثة ٢٨٢) :

... اني وجدت علم الحساب موضوعاً لإخراج المجهولات من المعلومات
 في جميع أنواعه ، وألّفتُ أوضح الأبواب اليه صناعة الجبر والمقابلة
 لقوتها واطرادها في جميع المسائل الحسابية على اختلافها . ورأيت الكتب
 المصنّفة فيه غير ضامنة لما يُحتاج اليه من معرفة أصولها ، ولأوفنته^(١) بما
 يُستعان به على علم فروعها ، وأن مصنفها أهملوا شرح مقدّماتها ، وهي
 السبيل الى الغاية والموصلة الى النهاية . ثم لم أجد لها ذكراً ولا بياناً ... فلم
 أجد بداً من تأليف كتاب يحيط بها ويشتمل عليها ...

للتوسع والمطالعة

— كتاب الوافي في الحساب ، استانبول (مكتبة السليمانية) .
 — انباط المياه الخفية ، حيدرآباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٣٥٩ هـ

(١) كذا في الأصل . والمعنى المقصود : ولا وافية ، ولا وفيه .

ابن مسكويه

هو أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه المعروف بالخازن ، لأنه كان كاتباً وخازناً للكتب للملك عضد الدولة الذي حكم من سنة ٣٦٧ الى ٣٧٢ للهجرة (القفطي ٢٣١) ، كما كان ذا حظوة عند سلفه ركن الدولة (٣٢٨ - ٣٦٦ هـ) . وعند خلفه صمصام الدولة (٣٧٢ - ٣٧٦ هـ) في الرّي . ويبدو ايضاً أنه قد خدم أبا محمد الحسن المهلبّي الذي وُزّر لمعز الدولة سنة ٣٣٩ هـ (٩٥٠ م) ثم توفي سنة ٣٥٢ هـ (٩٦٣ م) . وعلى هذا لا يمكن ان يكون ابن مسكويه قد ولد بعد سنة ٣٣٠ هـ (٩٤١ م) .
التقى ابن مسكويه بابن سينا مراراً وتناقشا في عدد من الامور . ومات ابن مسكويه وقد طعن في السن ، في صفر سنة ٤٢١ هـ (١٠٣٠ م) .

مقامه وكتبه

كان ابن مسكويه طبيباً فاضلاً خبيراً بصناعة الطبّ جيّد الإحاطة بأصولها وفروعها . وكان مؤرخاً قديراً ، عالماً أخلاقياً بارعاً . وقد كانت له أيضاً مشاركة حسنة في العلوم اللغوية والأدبية والعلوم القديمة . غير أن ابن سينا قد نسبته الى عسر الفهم (القفطي ٣٣٢) .

ولابن مسكويه عدد من الكتب هي (القفطي ٣٣١ - ٣٣٢) :
— كتاب أنس الفريد ، وهو أحسن كتاب ألف في الحكايات القصار والفوائد اللطاف .

— تجارب الأمم في التاريخ بلغ فيه الى بعض سنة ٣٧٢ ، وهي السنة التي مات فيها عضد الدولة . وهو كتاب جميل كبير يشتمل على كل ما ورد

- في التاريخ مما أوجبه التجربة وتفريط من فرط وحزم من استعمال الحزم .
 - كتاب الطبيع (طبقات الاطباء ١ : ٢٤٥) ، ولعله كتاب تركيب
 الباجات (١) من الأطعمة ، أحكمه غاية الاحكام وأتى فيه من أصول علم
 الطبخ وفروعه بكل غريب حسن .
 - كتاب الاشربة (طبقات الاطباء ١ : ٢٤٥ ، ٢٧٦ ، لم يذكره القفطي) .
 - كتاب في الأدوية المفردة .
 - كتاب الفوز الصغير (مطبوع باسم الفوز الاصغر) .
 - كتاب الفوز الكبير (او الأكبر) ، ويُقصد أن يكون تفصيلاً وزيادة
 على ما في كتاب الفوز الصغير .
 - كتاب تهذيب الاخلاق (طبقات الاطباء ١ : ٢٤٥) ، ولم يذكره
 القفطي) .

مجل آراءه

يضم كتاب الفوز الاصغر ثلاثة موضوعات تتعلق بعلم ما وراء الطبيعة :
 الكلام على الله ، الكلام على النفس ، والكلام على النبوة . وكلامه كله
 مجموع من أقوال الفلاسفة اليونان . أما الأخذ من أفلاطون وأرسطو وفرغوريوس
 تصريحا وتلويحا فكثير . وهناك آراء أخذها من فلاسفة أقل شهرة ثم لم
 ينسبها الى قائلها ، إما لأنه لم يعرف قائلها أو لأنه لم يجد ضرورة لذلك .
 من ذلك كله قوله (ص ١١ ، ٢٩) : « المحسوسات كلها متبدلة سيالة
 لا تلبث على حال واحدة ولا قدراً يسيراً من الزمن ... كالوجود ، اذ كان
 غير باق ولا ثابت على حال واحدة ولا طرفة عين ، بل إنما وجوده بالحركة
 والزمان على طريق التكوّن » ، فذلك قول هيراكليطوس الافسوسي ومذهبه
 الذي يتميز به . أما الفصل الذي عقده ابن مسكويه للكلام على أن الانسان
 عالم صغير (ص ٩٢ - ٩٧) فهو قول أنبذقليس ، ولعل ابن مسكويه تناوله
 من اخوان الصفا .

(١) في المعجم الوسيط (١ : ٣٥) الباج (بالهمزة ، والجيم : باجات) : اللون من الطعام

(١) يرى ابن مسكويه في الله رأي الفلاسفة الالهيين والمعتزلة بأن الله صانع العالم موجود بالذات ، وأن العالم موجود بالعرض خَلَقَهُ اللهُ من لا شيء . والله (صانع العالم) يُعرف بطريق السكْب لا بطريق الإيجاب ، وهو واحد .

(٢) والنفس عند ابن مسكويه كالنفس عند الفلاسفة الالهيين والمعتزلة : ليست بجسم ولا عرض ، تترك الموجودات كلّها ادراكاً عاماً غير متصل بعضو مخصوص في البدن ، وهي غير الحياة . والنفس جوهر حيّ باقٍ ولها حالٌ من الكمال يُنال في الدنيا حتى تنال النفس سعادتها في الآخرة . وإذا استكمل الانسان الحكمة النظرية (المنطق وما بعد الطبيعة) والحكمة العملية (السياسة والاخلاق) فقد استحق أن يسمى حكيماً وفيلسوفاً ، وقد سَعِدَ السعادة التامة .

(٣) ورأي ابن مسكويه في النبوة قريب من رأي الفارابي واخوان الصفا ، إلا أنه أقرب منهم في ذلك الى الايمان الديني . ان ابن مسكويه يريد أن يفسر النبوة الدينية تفسيراً طبيعياً حيناً ثم تفسيراً نفسياً ماورائياً حيناً آخر :

يرى ابن مسكويه أن الانسان عالم صغير ، وقواه متصلة . وفيه نظائر جميع ما في العالم الكبير . والحواس الخمس في الانسان لها ، بالإضافة الى قواها المختصة بها ، حاسة حاسة ، حس مشترك جامع يوئلف بينها . ومن خصائص الحس المشترك أن يقبل الصور من الحواس دُفْعَةً واحدة ، بلا زمان ولا تجزئة ولا انقسام ، ولا تختلط الصور فيه ولا تتزاحم .

وترتقي هذه القوة (الحس المشترك) الى قوة تسمى المتخيلة في مقدمة الدماغ . وترتقي هذه القوة المتخيلة في إنسان ما حتى تُجاوِزَ حَدَّها المألوف في معظم البشر ، فلا يبقى هذا الانسان ، بهذا الرقي الى هذه الدرجة ، إنساناً ، بل يصير ملكاً كريماً . فاذا هو أدام التفكير بعد أن يصل الى هذه المرتبة يقوى هاجسه ويحتد نظره وتلوح له الأمور الإلهية واضحة جداً .

أما اتصال تلك الأمور الإلهية بالنبي فيقول فيه ابن مسكويه :
 ان ذلك الانسان قد ارتقى من قوة الحسّ إلى قوة التخيل فإلى قوة
 الفكر فإلى إدراك حقائق الأمور التي في العقل ، وبعض هذه الأمور متصل
 ببعض اتصالاً روحياً من أدنى إلى أعلى . ولكن ربما انعكست في بعض
 الأمزجة منحنطة ، كما تصاعدت على سبيل الفيض . فيؤثر حيث
 العقل في القوة الفكرية ، وتؤثر القوة الفكرية في القوة المتخيلة ، وتؤثر القوة
 المتخيلة في الحس فيرى ذلك الانسان أمثلة الأمور المعقولة — أعني حقائق
 الأشياء ومبادئها وأسبابها — كأنها خارجة عنه ، وكأنما يراها بنظره ويسمعها
 بأذنه (كما أن النائم يرى أمثلة الأشياء المحسوسة في القوة المتخيلة ويظن أنه
 يراها من خارج) . وربما كانت (هذه الأمور التي يراها ذلك الانسان)
 صحيحة مبشّرة أو منذرة بالمستأنف ، وربما رأى الأمور بأعيانها من
 غير (حاجة إلى تأويل) ، وربما رآها مرموزة تحتاج إلى تأويل .
 هكذا يعمل ابن مسكويه النبوة والوحي ، ويستعمل في تعليقه الرمز الشديد
 أحياناً .

الأخلاق

جمع ابن مسكويه في كتابه «تهذيب الاخلاق» أقوال الفلاسفة القدماء
 أمثال بقراط وفيثاغوراس وأفلاطون وأرسطوطاليس وفرغوريوس ثم ضمّ
 إليها أشياء قليلة من الاسلام ومن الشعر العربي ، وأراد أن يستخرج منها
 كلّها نظاماً أخلاقياً اجتماعياً وعملياً يصحّ اتخاذه دُستوراً في الحياة .
 يقول ابن مسكويه إن غاية الأخلاق أن تصدرّ الافعالُ عنا جميلةً بلا
 كلفة ولكن بصناعة وترتيب تعليمي ، أي بفهم لما نفعل ولأسباب ما نفعل .
 والاخلاق تابعة للنفس لا للجسد ، ولا يمكن أن نحصل الفضائل فينا الا بعد
 إزالة أضدادها (أي الرذائل) من النفس .
 والفضائل أربع : العفة والشجاعة والسخاء والعدالة ، وهي أوساط بين

أطراف الرذائل (كما يقول أفلاطون) . والانسان يتعلم الفضائل إما من التشبه بالطبيعة اذا كان مُدرِكاً ، أو من الشريعة التي تقوّم الاطفال وتعلّمهم الاخلاق المرصّية ، أو بالتقليد من الأبوين . والناس متفاوتون في الاستعداد لقبول الآداب ، كما أن الاخلاق قابلة للتغير .

فاذا جاء ابن مسكويه الى الفصل الذي كتبه في تربية الاحداث قال (ص ٥٨) : « نقلت أكثره من كتاب بروسن » . وهو يرى أن الآداب نافعة في الكبار والصغار ، الا أنها في الصغار أنفع لأن الصبي يكون في ابتداء نشوئه قبيح الافعال ، من غير أن يلقي بالاً الى ذلك ومن غير أن يقصّد ذلك . من أجل ذلك وجب أن يُربّى الحُدُثُ على الافعال الجميلة في المطعم والمجالسة والعادات حتى ترسخ تلك الافعال الجميلة فيهم وتكون لهم عادة . ويجب أن يُبعد الاحداث عن مجالس أهل اللهو القبيح وأهل السخافات . وهو يرى أيضاً أن الشعوب تتفاوت في مراتبها من المدنية ، فأواخر الترك (١) وأواخر الزنج وأشباههم لا يتميزون من القروء إلا بمرتبة يسيرة . ثم تزايد قوة التمييز والفهم كلما اقتربنا من وسط الاقاليم ، فيحدث في أهلها الذكاء وسرعة الفهم والقبول للفضائل . والى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها الله عز وجل بالمحسوسات ، ثم يستعد (الانسان) بهذا القبول لاكتساب الفضائل واقتنائها بالارادة والسعي والاجتهاد حتى يصل الى آخر أفقّه (٢) . فاذا صار (الانسان) الى آخر أفقه اتصل بأول أفق الملائكة ، وهذا أعلى مرتبة للإنسان (ص ٧٤) .

وهناك فرق بين الخير والسعادة . الخير عام للجميع . والله هو الخير الاول المطلق ، فان جميع الاشياء تتحرك نحوه بالشوق اليه . أما السعادة فأنها حال خاصة تختلف بين انسان وانسان ، أو بين حيوان وحيوان ، وان كنّا لا نسمي ما يتأتى للحيوانات في مأكلها ومشاربها وراحاتها سعادة ، بل بختاواتفاقاً .

(١) الماشون في أناسي بلاد الترك .

(٢) الى أفقه : الى أرقى مراتب التطور الطبيعي في الأمة

وعلى الانسان ان يفعل الخيرَ للخير نفسه ، لا لينالَ به أمراً آخر . ولا تتيمَّ الخيرات للناس الا بتعاونهم . قال ابن مسكويه (ص ١٨) :
 « ولما كانت هذه الخيرات الانسانية وملكانها التي في النفس كثيرة ، ولم يكن في طاقة الانسان الواحد القيام بجميعها ، وجب أن يقوم بها جميعها جماعة كثيرة منهم . ولذلك وجب أن تكون أشخاص الناس كثيرة ، وأن يجتمعوا في زمان واحد على تحصيل هذه السعادات المشتركة ... لئيمَّ للجميع الكمالُ الانسي وتحصل لهم السعادات ... ولولا ذلك لما تمت لهذا (الانسان) سعاداته ، فيكون اذن كل واحد (في المجتمع) بمنزلة عضو من أعضاء البدن ، وقوام الانسان بتمام أعضاء بدنه » .

والملك عند ابن مسكويه مقيس على الاسرة ، فالملك بالنسبة الى الرعية أبٌ والرعية أبناء بالاضافة الى الملك ، واخوة باضافة بعضهم الى بعض . بعدئذ يتكلم ابن مسكويه على أنواع المحبة والصدقة وعلى أنواع المودة .

ابن مسكويه

— الحكمة الخالدة (عبد الرحمن بدوي) ، القاهرة (مطبعة النهضة)

١٩٥٢ م .

— كتاب الفوز الاصح ، مصر (مطبعة السعادة) ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م .

— تهذيب الاخلاق ، القاهرة ١٣٤٧ هـ = ١٩٢٨ م . الخ .

— تجارب الامم وتقارب الهمم ، أجزاء متفرقة ، أوكسفورد ١٩٢٠ ،

١٩٢١ م .

— فلسفة ابن مسكويه الاخلاقية ومصادرها ، تأليف عزت عبدالعزيز ،

القاهرة ١٩٤٦ م .

الاشعري والاشعرية

ليس في تاريخ الفكر ، فيما أحسب ، حركة بدأت في ساعة من نهار غير الاشعرية : في يوم جمعة من أيام سنة ٢٩٥ هـ (٩٠٨ م) - في الاغلب - رقي أبو الحسن الاشعري كرسياً في المسجد الجامع في البصرة ونادى بأعلى صوته : من عرفني فقد عرفني ؛ ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي ؛ أنا أبو الحسن علي بن اسماعيل الاشعري ، كنت أقول بخلق القرآن ، وأن الله لا تراه الابصار ، وأن افعال الشر أنا أفعالها . وأنا تائب مقلع عن ذلك ، معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم .

منذ ذلك اليوم أعلن الاشعري الحملة على المعتزلة وأصبح في العالم الاسلامي مذهب كلامي جديد اسمه المذهب الاشعري ، وهو في الحقيقة اسم جديد لمذهب أهل السنة والجماعة . أما الجديد الحقيقي في هذا المذهب فهو أنه استخدم أدلة خصومه المعتزلة لينقض بها آراءهم وحججهم . في هذا الوقت نفسه كان في العالم الاسلامي فقيهان آخران ينتهجان النهج نفسه . ولكن الامام الاشعري كان أكثر منهما حظاً في الشهرة التي نالها والاثري الذي تركه . هذان الفقيهان هما أحمد الطحاوي (ت ٣٤١ هـ - ٩٤٣ م) في مصر وأبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ - ٩٤٤ م) في سمرقند .

أبو الحسن الأشعري

ولد أبو الحسن علي بن اسماعيل الاشعري في البصرة ، سنة ٢٦٠ هـ .

(٨٧٤ م) في الاغلب ، ويَتَمَّ من أبيه باكراً . وقد تزوج أبو عليّ الحبَّائي المولود سنة ٢٣٥ هـ (٨٤٩ م) أمّ الأشعري بعد وفاة زوجها اسماعيل . وفي بيت الحبَّائي نشأ الأشعري وتربّى ، ولكنه لم يكن فقيراً فقد كانت له ضيعة يأكل من غلتها .

وتلقى الأشعري علومه على الحبَّائي وأخذ عنه علم الكلام ومذهب الاعتزال ، ثم انقلب على المعتزلة وألزم نفسه الدفاع عن أراء أهل السنة والجماعة . ونحن لا نعرف تاريخ ذلك الانقلاب المفاجيء في حياة الأشعري إلا على وجه التقريب ثم لا نعرف شيئاً من أسبابه . ولكنّ الأشعريّ كان يتردد على بغداد ويجلس في أيام الجمع في حلقة الفقيه الشافعي أبي اسحق ابراهيم بن أحمد المروزيّ (ت مصر ٣٤٠ هـ = ٩٥٢ م) ، في جامع المنصور . ويبدو أنه قد تكشف للأشعري في هذه الحلقة وفي أمثاله ما كرهه بالاعتزال . ولا بدّ من أن يكون ثمت أيضاً أسباب اجتماعية ونفسية وعقلية حملته على مفارقة المعتزلة . ولما انقلب الأشعري على المعتزلة انتقل الى بغداد واستقر فيها الى أن توفّي سنة ٣٣٠ هـ (٩٤٢ م) .

مقامه وآثاره

الى أبي حسن الأشعري يُنسبُ مذهب الأشعرية . ولكنّ الأشعرية ليست مذهباً جديداً ، ولا مذهباً موازياً للاعتزال مثلاً ، ولكنها رجوع الى رأي أهل السنة والجماعة من المسلمين الاولين . أما العنصر البارز في الأشعرية فهو النظام الجدلي الذي استخدمه الأشعري في نصرة مذهب السنة : لقد تبنّى جانباً من الأدلة العقلية التي نشأت للدفاع عن الاعتزال حتى ينصّر بها السنة القائمة في أساسها على الوحي وعلى الخبر عن الرسول وعن الصحابة . ان مذهب الأشعرية في حقيقته مذهب وسط يأخذ مادته من الاسلام يأخذ الحجاج والجدال من المعتزلة والمتفلسفة .

وفي مقام الأشعري جانب بارز جداً ، هو أن الأشعري كان في أول أمره معتزلياً ، وكان متمرساً بالجدل المعتزلي عارفاً بأراء المعتزلة ، بصيراً بمواطن

— كل موجود يَصْهَح أن يَرى ، والله موجودٌ فيصبح أن يرى . وقد ورد في السمع أن المؤمنين يَرَوْنَ الله في الآخرة ، ولكن لا على مقتضى رؤيتنا نحن للأشياء في الدنيا .

— الايمان هو التصديق بالقلب . أما القولُ باللسان والعمل بالأركان ففروع من الايمان . فمن صدّق بقلبه ، أي أقرّ بوحدانية الله واعترف بالرسول تصديقاً لهم فيما جاءوا به من عند الله ، صحّ ايمانه .

— صاحب الكيبرة اذا خرج من الدنيا من غير توبة فحكمه إلى الله يَغْفِرُ له أو يعذّبه بمقدار جرّمه ، ولكن لا يخلّده في النار مع الكافرين . على أن ذلك كلّهُ راجعٌ إلى ارادة الله وحده ، ولا يجب على الله قبول التوبة ، بل إن الله قد يُدخل جميع العباد الى الجنة (الطائعين والعاصين) ، وقد يدخلهم كلّهم الى النار ولا يكون ذلك ظلماً منه أو حيفاً . فالظلم هو التصرف في ما لا يَمْلِكُهُ المتصرف ، أو وضع الشيء في غير موضعه . والله سبحانه مالكُ العبادِ يفعل بهم ما يشاء ، وفعله كلّهُ عدل .

— جميع الأمور المغيّبة التي جاءت في الوحي كالجنة والنار والصراط والحوض حقّ .

— العبد مُجَبَّرٌ ، والخير والشرُّ كلاهما بإرادة الله . غير أن الله خلق في العباد كسباً يفعلون به جزءاً صغيراً من الأعمال التي تظهر منهم (إن شرب الخمر كان مقدراً على أبي نواسٍ ، ولكن تناول أبي نواس للكأس وتلذّذه بالشرب هو لأبي نواس) .

— القرآنُ كلامُ الله القديم ، وهو مُعْجِزٌ للبشر بتنظيمه (بأسلوبه) . والله سبحانه قد تحدّى البشر من ناحية الاسلوب فعجزوا عن مثله وعن مثل سورة منه وعن بعض سورة من مثله .

— الواجبات كلّها سمعية .

المعارف والأخلاق كلّها معروفة من طريق السمع (من الوحي والخبر عن الرسول) ؛ والعقل لا يُوجِبُ شيئاً : إنه قاصر ليس من شأنه أن

يَعْرِفَ الصَّحِيحَ وَالْفَاسِدَ أَوْ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ .
- الامامة (الخلافة) تكون بالاختيار (بالانتخاب) .

هذه الآراء توافق الاسلام ، ولكن يبدو أن جانباً منها ، كالقول بالكسب مثلاً ، متأخر في السبك والتخريج عن أيام الأشعري .

نص للأشعري

لأبي الحسن الأشعري رسالة صغيرة عنوانها : استحسانُ الخوض في علم الكلام ، فيها :

ان طائفةً من الناس جعلوا الجهلَ رأسَ مالمهم ، وثقلَ عليهم النظر والبحث عن الدين ، ومالوا الى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه الى الضلال . وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون ، والجسم والعرض ، والالوان والأكوان ، والجزء والطفرة وصفات الباري عز وجل بدعة . وقالوا لو كان ذلك هدى ورشاداً لتكلم فيه النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه وأصحابه ...

قال أبو الحسن (الأشعري) ... والنبي صلى الله عليه وسلم لم يقل أيضاً إنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعاً ضالاً ... ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجهل شيئاً مما ذكرتموه من الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة ، وان لم يتكلم في كل واحد من ذلك معينة ، وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة . غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها معينة أصولها موجودة في القرآن والسنة مجتمعة غير مفصلة ...

وأما الكلام في أصول التوحيد فمأخوذ أيضاً من القرآن الكريم ، قال تعالى : **«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»** . وهذا كلام موجز منبّه على الحجة بأنه واحد لا شريك له ...

ونحتاج على من قال إن الله تعالى وتقدس يشبه المخلوقات وإنه جسم بأن نقول له : لو كان يشبه شيئاً من الأشياء لكان لا يخلو من أن يكون يشبهه

من كلّ جهاته أو من بعض جهاته . فان كان يشبهه من كلّ جهاته وجب أن يكون محدثاً من كلّ جهاته . وأن كان يشبهه من بعض جهاته وجب أن يكون محدثاً مثله من حيث أشبهه ، لأن كلّ مشتهين (متشابهين) فحكمهما واحد في ما اشتبها له (تشابها به) . ويستحيل أن يكون المحدث قديماً والقديم محدثاً ، قال تعالى وتقدّس : « ليس كمثله شيء » ...

ثم ذكر الاشعري مسائل الفروع في الفقه وقال إن مرّدّ هذه الى السمع والى الرسل . أما ما يتعلّق بالاصول فقال فيه :

ينبغي لكل عاقل مُسلم أن يرّدّ حكمها الى جملة الاصول المتفق عليها بالعقل والحس والبدية ، لأن حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة الى اصول الشرع الذي طريقه السمع . وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرّدّ كل شيء من ذلك الى بابه ، ولا تُخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات . فلو حدّث في أيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم الكلام في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهذه الالفاظ لتكلّم فيه (الرسول) ويسته كما يبيّن سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل والتكلّم فيها ... فان قال قائل فأنا أتوقّف في ذلك فلا أقول (عن القرآن) مخلوق ولا غير مخلوق ، قيل له فأنت في توقّفك في ذلك مبتدع ضالّ ، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يَقُلْ ان حدثت هذه الحادثة (أو تلك) بعدي توقّفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئاً ...

احمد الطحاوي

ولو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلمة بن سلامة بن عبد الملك الازدي الطحاوي ، نحو سنة ٢٤٢ هـ (٨٥٦ م) ، في قرية من قرى مصر يقال لها طحا . وتفقه الطحاوي على مذهب أهل العراق فكان حجة في الفتاوى الشافعية ونابغة في الفقه الحنفي . وكانت وفاته سنة ٣٢٢ هـ (٩٣٣ م) . وللطحاوي كتب كثيرة أشهرها « مسند الطحاوي » (في الحديث) وهو جليل القدر (المقدمة ٧٩٧) . وله أيضاً : كاختلاف الفقهاء — كالشروط

الكبير - كشرح الجامع الكبير - كالفرائض - كشرح مشكل أحاديث رسول الله - كأحكام القرآن - كشرح معاني الآثار - كالعقيدة . (الفهرست ٢٩٢) .

*** - شرح العقيدة الطحاوية (حررها عبد المحيي بن عبد الحميد الشيعلي) دمشق (المكتب الاسلامي) بلا تاريخ .

- شرح الطحاوية في العقيدة السلفية (عني بتصحيحها لجنة من المشايخ العلماء) ، مكة (المطبعة السلفية ومكتبتها) ١٣٤٩ هـ .

- مختصر الطحاوي (عني بتحقيق أصوله أبو الوفا الافغاني) ، القاهرة (مطبعة الكتاب العربي) ١٣٧٠ هـ .

- مشكل الآثار ، حيدرآباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٣٣٣ هـ .

- بيان السنة والجماعة ، حلب ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م .

- الحاوي في سيرة الامام أبي جعفر الطحاوي ، تأليف محمد زاهد الكوثري ، القاهرة (مطبعة الانوار) ١٣٦٨ هـ .

أبو منصور الماتريدي

أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي من بلدة ماتريد قرب سمرقند ، كان فقيهاً حنفياً ومتكلماً على مذهب أهل السنة والجماعة وخصماً للمعتزلة ، واليه تنسب « الماتريدية » أو المذهب الماتريدي . ولقد انتشرت آراء الماتريدي وكثرت أتباعه في ما وراء النهر . وكانت وفاته في سمرقند سنة ٣٣٣ هـ (٩٤٤ م) .

تناول الماتريدي علم الكلام بالتهذيب والتنقيح وترك الالتزامات التي يصعب إقامة الدليل عليها . وقد خالف الأشعري في نحو أربعين مسألة . وله عدد من الكتب منها : شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة (حيدرآباد ١٣٢١ هـ) - كالمقالات (آراء أصحاب المذاهب والفرق) - كتأويلات القرآن - كدهم المعتزلة .

أصول أهل السنة والجماعة

جمع عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ = ١٠٣٧-١٠٣٨ م) في الفصل الثالث من الباب الخامس من كتابه «الفرق بين الفرق» الأصول التي اتفق أهل السنة والجماعة على القول بها وعلى أن من يخالفها ضال أو كافر. هذه الأصول يتحسّن أن تسمى قواعد أهل السنة والجماعة أو عقائدهم. وقد قسم عبد القاهر البغدادي هذه الأصول خمسة عشر ركناً ثم فرّع كل ركن فروعاً كثيرة. وهذه العقائد هي عقائد الاسلام. وفي ما يلي رؤوس هذه الأصول التي فرّعها المؤلف في أربع وعشرين صفحة: - اثبات الحقائق (المعرفة تكون بالحس والبداية والاستدلال والوحي والخبر والاجماع).

- حدوث العالم وانقسام الجزء الذي لا يتجزأ عند الفلاسفة بلا نهاية ، وأن الأرض ساكنة والعالم متناه ، وفناء العالم وبقاء الجنة والنار وأهلها أبداً . - القول بأن لصانع العالم (الله) صفات ذاتية استحققتها لذاته ، وأن الحوادث كلها لا بد لها من محدث صانع هو قديم لم يزل وليس له صورة ولا أعضاء ولا يحويه مكان ولا يجري عليه زمان ولا تلتحقه الآلام واللذات ، وهو غني عن خلقه ، وأنه واحد .

- والله قادر على كل شيء بالاختراع (من العدم) ، وعلمه واحد يعلم به الموجودات بتفاصيلها من غير حس ولا بديهية ولا استدلال ، وسمعُه وبصره مُحيطان بجميع المسموعات والمريئات ، وهو لم يزل راثياً لنفسه سامعاً لكلام نفسه .

- والله يراه المؤمنون في الآخرة ، ولا يحدث شيء في العالم إلا بإرادته ، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . والله حيّ بلا روح ولا اغتذاء ، وكلام الله صفة أزلية ، وهو (كلام الله) غير مخلوق ولا مُحَدَّث ولا ساجد .

- وأسماء الله وصفاته معروفة من القرآن والحديث الصحيح واجماع الأمة ، ولا يجوز اطلاق اسم عليه من طريق القياس . وأسماء الله تسعة

وتسعون ، وهي ثلاثة أقسام : صفات أزليّة نحو : واحد وأول وجميل ؛ ثم صفات أزلية قائمة بذاته نحو : حيّ قادر عالم مُريد سميع ؛ ثم صفات مشتقة من أفعاله نحو : خالق رازق عادل . — العبد مكتسب لعمله ، والله خالق لكسبة . والانسان يتّصّحّ منه اكتساب الحركة والسكون والارادة والقول والعلم والفكر ، ولكن لا يتّصّحّ منه اكتساب الألوان والطعوم والروائح والادراكات . والهداية من الله على وجهين : ابانة الحق والدعوة اليه ونصب الادلّة عليه ، ثم أن يخلق الله الهداية في قلوب عباده . ومن مات أو قتل فانما مات بأجله الذي جعله الله له ، والله قادر على إبقائه وزيادة في عُمره . واذا أكل أحد شيئاً أو شربه فانه تناول رزقه حلالاً أو حراماً . ولو أن الله كلّف خلقه فوق ما كلّفهم أو دون ما كلّفهم من العبادة والاعمال والمشقّات ، أو خلقهم كلّهم في الجنة أو لم يخلّقنهم البتّة ، أو خلق الحيوان فقط أو الجماد أو النبات دون البشر ، لكان ذلك كلّهُ عدلاً منه ولا يُعدّ خروجاً على الحكمة ، ذلك لأن له الأمر والنهي والقضاء يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد .

— اثبات الرسل من الله الى عباده ، فمن نزل عليه الوحي من الله على لسان ملك وكان موثّقاً بنوع من الكرامات الناقضة للعادة فهو نبي ، فاذا خُصّ بشرع أو بنقض شريعة كانت قبله فهو رسول . والانبياء كثيرون ، والرسل منهم ثلاثمائة وعشرة أولهم آدم وآخرهم محمد . وعيسى نبي مرسل أراد خصومه قتله فرفعه الله اليه . وكلّ مدّع للنبوّة أو للالوهية لنفسه أو لغيره كافر . والانبياء أفضل من الملائكة ، وكلّ نبي أفضل من أولياء أمته . والانبياء معصومون عن الذنوب بعد نبوتهم ، وقد يبدل منهم قبل النبوّة زلّات يسيرة .

والمعجزة أمر يظهر بخلاف العادة على أيدي الأنبياء اذا تحدّاهم قومهم ، فاذا أظهر النبي معجزة واحدة ثم عجز قومه عن معارضته فقد لزمتهم حجة التصديق بما جاء به . وللأولياء كرامات . والقرآن معجز بنظمه (بأسلوبه) .

ولرسول الله معجزات منها انشقاق القمر له وتسييح الحصا في يديه ونحو ذلك .
 —والاسلام بني على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت على من استطاع إليه سبيلاً ، وصلاة الجمعة واجبة . فمن أنكر واحدة من هذه كان كافراً . والجهاد واجب ، والبيع جائز ، والربا حرام . ومن تأول المحرمات (حلتها لنفسه على وجه من الوجوه أو حجة من الحجج) كان كافراً . وأصول أحكام الشريعة الكتاب والسنة واجماع السلف ، فمن أنكر هذه وقال بأن العلم يؤخذ من الامام وحده فهو كافر .

وأفعال المكلفين (البشر البالغين العاقلين) خمسة أقسام : واجب (أمر الله به ، يثاب الانسان على فعله ويعاقب على تركه) ، ثم محظور (نهى الله عنه ، ومن فعله عوقب عليه) ، ثم مسنون (يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه) ، ثم مكروه (يثاب تاركه ولا يعاقب فاعله) ، ثم مباح (لا ثواب ولا عقاب فيه) .

— ان الله يعيد في الآخرة الناس والحيوانات التي ماتت في الدنيا ، وسيخلق لهم الجنة والنار . ثم ان عذاب القبر والحوض والصراط والميزان حق ، وشفاعة رسول الله والصالحين من أمته للمسلمين المذنبين حق .

— والخلافة (أو الامامة) فرض على الأمة لنصب امام (خليفة) يقيم القضاء ويضبط الثغور (الحدود ، التخوم) ويحارب العدو ، ويكون نصب الخليفة بالاختيار (الانتخاب) من قريش على أن يكون عالماً بالامور الدينية والاحكام الشرعية عادلاً حسن التصرف في ادارة الدولة ، غير مرتكب لكبيرة ولا مصرّ على صغيرة . وتنعقد الخلافة باجتهد اهل الحل والعقد ، ولا تصح في وقت واحد الا لشخص واحد إلا أن يكون هنالك قطران مسلمان متباعداً وبينهما بحر حاجز أو عدو لا يطاق فيجوز حينئذ نصب خليفتين . أما الصحابة الذين اقتتلوا في معركة الجمل وصيقتين فقد اجتهدوا وأخطأوا ، ولكن لم يكفروا بخطأهم في الاقتتال .

— أصل الإيمان المعرفة والتصديق بالقلب . والإيمان لا يزول بذنب دون الكفر . ولا يحلّ قتل امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث : رِدّة ، أو زنى بعد إحصان ، أو قِصاص بمقتول هو كفوّه .

— الملائكة معصومون . ومن المسلمين الأولين عشرة مبشرون بالجنة : أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة عامر بن الجراح ، ثم الذين شهدوا معركة بدر ومعركة أحد مع الرسول والذين شهدوا بيعة الرضوان بالحدُيبية ، إلا رجلاً اسمه قزمان شهد أحداً ولكنه كان من المنافقين .

— أمّا الكفّار فهم الذين انكروا وجود الله أو أشركوا به إلهاً آخر أو عبدوا آلهة من دونه ، ومن عادى المسلمين جهراً أو سراً ، وأهل الأهواء والبدع ممن خالفوا الأصول التي مرّ ذكرها . وبقي هنالك ، في القسم الخامس عشرة أشياء هي بباب الفقه أليق .

قضايا علم الكلام

قضايا علم الكلام كثيرة : ان كل مسألة تختلف فيها المعتزلة والاشعرية هي قضيّة من قضايا علم الكلام . ولكن بما أن القول بكل مسألة من تلك المسائل الكثيرة يقتضي تكفير القائل بها عند أحد الفريقين ، فقد حاول علماء الكلام أن يجعلوا هذه القضايا أقل ما يمكن في العدد . ولما وصل الدور الى الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) جعلها ثلاثاً ثم لم يرضَ أن يتخذ فيها موقفاً شخصياً فيكفّر القائل بها ، لأن التكفير في الاسلام يستتبع القتل . ولقد أراد الغزالي ان يتجنب الحكم بالقتل على مخالفه في الرأي فتجنب تكفيرهم . والواقع أن جميع القضايا التي اختلف فيها المعتزلة راجعة في الاصل الى التوحيد (صفات الله وما تقتضيه من الفعل في هذا العالم) والى العدل (جعل الانسان مُجْبَرًا أو مُخَيَّرًا ، وحسابه في الآخرة على أعماله التي كانت منه في الدنيا) .

ورؤوس هذه القضايا هي التي تلي :

(١) قِدَمُ العالم وحدوثه :

يرى أهل السنة والجماعة (والاشعرية فيهم) رأيَ الدين في ذلك ، وهو أن الله خلق العالم من العدم مرة واحدة على ما هو الآن : خلق الشجر بأنواعه كما هي أنواعه اليوم ، وخلق الحيوان بأنواعه وخلق الانسان على صورته الحاضرة . والله خلق هذا العالم حينما أراد ، ولو شاء لأخّر خلقه أو قدّمه ، ولو شاء لخلق معه عالماً آخر أو أكثر من عالم ، أو لخلق أكبر مما هو أو أصغر . والله قادر على أن يُعدم العالم حينما يشاء .

أما المعتزلة فتوسطوا في ذلك بين أهل السنة والجماعة وبين الفلاسفة : ان الفلاسفة يقولون بقِدَم العالم (بقدم المادة الموجودة من الازل) ، وحينما يتكلمون عن صُنْع (الله) للعالم فانما يَقْصِدُونَ أن الله هو العلة الاولى التي دفعت المادة الازلية في الحركة حتى تطوّرت تلك المادة تدريجاً الى الحال التي نرى العالم عليها اليوم . وحينما كان الفلاسفة الإلهيون يقولون ان العالم مُحدث كانوا يقصدون أن الله سابق على العالم لأنه سببٌ لوجود العالم ، لا أن الله خلق العالم بعد أن لم يكن العالم .

وجاء المعتزلة فأخلوا المعنى الفلسفي وكَسَوهُ لفظاً دينياً فقالوا : ان الله سابق على العالم بالذات (لأنه سبب لوجوده) لا بالزمان (ليس بين وجود الله ووجود العالم زمن طويل أو قصير) . وكذلك قالوا إن العالم موجود بالضرورة (لأنه لا يجوز أن يكون هنالك سبب ثم لا يَصْدُر عنه مسبب مباشرة) .

على أن المعتزلة أكثروا من وصف الله بالسُّلُوب بأن كانوا يقولون : أن الله « ليس » بجسم ولا عرض ، ولا هو في مكان ولا زمان ، و « ليس » نفساً . ولا ريب في أن أصل هذا الاتجاه موجود في القرآن الكريم ، في مثل قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » ، ومثل قوله : « ولم يكن له كفواً أحد » . أما تفاصيل تلك السلُوب فمن الفلسفة اليونانية والمذهب الاسكندراني .

(٢) ذات الله وصفاته :

يرى أهل السنة والجماعة أن الله تعالى ذات متصفة بصفات قديمة زائدة على الذات (قياساً على ما نعرف من حال البشر ، من أن عنزة مثلاً كان رجلاً قوياً شجاعاً كريماً عفيفاً ، وأن هذه الصفات كانت فيه منذ نشأته) . وأهل السنة والجماعة يرون أن الله متصف بالصفات المثل ، فانه سمي نفسه بالاسماء الحسنى ، وهي تسعة وتسعون اسماً منها واحد يدل على ذاته هو « الله » ثم ثمانية وتسعون اسماً يمثل كل اسم منها صفة تشارك صفات البشر في اللفظ وتخالفها في الدرجة أحياناً وفي النوع أحياناً أخرى . فاذا قلنا ان الله قادر وقدير وغني وقوي وسميع وبصير فإنما نصفه بأكمل ما تؤدّي اليه هذه الصفات . أما اذا قلنا : خالق ، غفور ، محيي ، ميت فإنما نخصّه بصفات لا يمكن أن يتصف بها أحد من خلقه .

ثم ان هذه الصفات نوعان نوع راجع الى ذات الله نحو : موجود ، حيّ ، واحد ، قديم ، ثم نوع راجع الى صلة الله بخلقه نحو : خالق ، غفور رحيم ، محيي ، ميت ، رازق . ولا بد عند أهل السنة والجماعة (وعند الاشعرية) من وصف الله حتى نعرف الله ، فاذا اعترضنا وصف فيه تشبيه شديد بالبشر تأولنا ذلك الوصف على وجه يتفق مع قانون التأويل عند العرب . وقد نُقِر الوصف ثم نعلن أننا لا نعرف كلفيته ، ففي الآية الكريمة : « ثم استوى العرش » ، نقول : الاستواء (الجلوس) معروف ، أما الكيفية فلا ! أما المعتزلة فأنكروا الصفات وقالوا : لو قيلنا بأن يكون الله صفات زائدة على ذاته لَوَجَبَ أن يكون الله قبل اتصافه بصفة ما موصوفاً بضدها ، فلو قلنا مثلاً إن الله عالم لوجب أن يكون قبل اتصافه بصفة العلم جاهلاً ! ثم لم يجد المعتزلة بداً من وصف الله بصفات ايجابية ، فأرادوا أن يقتصروا على أقل عدد ممكن من الصفات مثل موجود ، واحد ، قديم ، قدير ، عالم . أما موجود وواحد وقديم فالتقصد منها معروف ، وأما قدير فلا بد منها حتى يكون قادراً على خلق هذا العالم ؛ وأما عالم فلأنه يجب أن يعلم

نفسه على الأقل . ورفضوا القول بأنه مريد . ان الارادة تعبير عن الرغبة في البلوغ الى الكمال ، كما هي تعبير عن الحاجة . وبما أن الله كامل في ذاته غير محتاج الى شيء من خارجه لم يبق من ضرورة لأن يكون مريداً . ونحن لا نريد شيئاً الا اذا كنا محتاجين اليه ، فالارادة ضرورية فينا لأننا ناقصون . أما الله تعالى فغير محتاج الى شيء ، وهو بالتالي غير محتاج الى ارادة .

(٣) رؤية الله يوم القيامة :

في القرآن الكريم ، في سورة القيامة (٧٥ : ٢٢ - ٢٣) : « وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ » . فقال أهل السنة والجماعة (والاشعرية) : ان الله موجود ، وكلّ موجود يُرى . ولذلك يرى المؤمنون ربهم يوم القيامة . أما المعتزلة فقالوا ان الرؤيا البصرية تقتضي شروطاً لا يجوز نسبتها الى الله تعالى (نحن لا نرى الشيء الا اذا كان جسماً قابلاً للرؤية وكان مقابلاً لنا متحيزاً في مكان معين) . أما كلمة « ناظرة » في هذه الآية فهي من النظر بمعنى الانتظار (راجع القاموس ٢ : ١٤٤ س) ، أي منتظرة أمر ربها لتدخل الى الجنة .

(٤) الجبر والقدر : التسيير والتخيير :

يرى أهل السنة والجماعة أن الله وحده هو الخالق ولا خالق سواه ، فهو الذي خلق العالم وخلق كل ما فيه ، وهو الذي يخلق أعمال البشر ، والبشر لا يقدرون على شيء الاّ بأمر ربهم . وهذا يقود الى الكلام على القضاء والقدر . يرى أهل السنة والجماعة أن الله قد قضى على الناس أعمالهم خيرها وشرها منذ خلق السموات والأرض . ومنذ ذلك الحين قضى لبعض خلقه بدخول الجنة وقضى على بعضهم بالدخول الى النار . والناس في هذه الحياة لا يعملون من تلقاء أنفسهم شيئاً ، بل هم يُنقلون ما سبق في علم الله أنهم سيفعلونه . حتى لو أن انساناً أراد أن يفعل شيئاً ، ليس مما كتب الله عليه فإنه لا يستطيع أن يفعله .

هنا يدخل مدرك العدل في صِلة الله بالانسان :

يرد المعتزلة على أهل السنة والجماعة بأنه اذا كان الله قد قضى على انسان ما بارتكاب الذنوب (من غير أن يكون ذلك الانسان قادراً على عمل الخير أو على مخالفة قضاء الله في عمل الشر) ، فكيف يجوز في عدل الله أن يعاقب ذلك الانسان على ما أجبره هو على فعله ؟

ويجب أهل السنة والجماعة بأن الله يفعل ما يشاء ، والعدل في شأنه تعالى أنه يفعل ما يريد ، ولا يتجيب عليه أن يراعي مصلحة خلقه ، بل إن عباده ملك له يتصرف فيهم كما شاء . ولو أنه أدخل جميع المؤمنين الى النار وأدخل جميع الكافرين الى الجنة لكان ذلك منه عدلاً . فالانسان لا يدخل الجنة بعمله بل برحمة من الله .

غير أن الأشعرية عادوا فأدركوا أن الجبر المطلق ينافي الحكمة من خلق هذا العالم ، ويخالف في الوقت نفسه آيات كثراً من القرآن الكريم ، فقالوا بأن في الانسان قدرة على اكتساب ما كتب الله عليه في الماضي ، وأنه سيحاسب على الجزء الذي يكسبه (مثال ذلك إن أبانواس كان يشرب الخمر : ان الله هو الذي أراد لأبي نواس أن يشرب الخمر ، فهو اذن لا يجوز أن يعاقب على الخمر التي شربها . الا أن أبانواس كان يتناول كأس الخمر راضياً مسروراً مثلاً ، ولذلك سيحاسب أبونواس على هذا الجزء الذي كسبه في شرب الخمر لا على شرب الخمر) . والذي نلاحظه هنا أن التفريق بين الكسب وبين الجبر غامض الدلالة ، فاذا كان الانسان يكسب جزءاً من أفعاله ، فما المانع من أن يكسب الجزء الباقي ؟

ثم هنالك أمر آخر : هل يجوز أن يأمر الله بالشر ؟ وقد رأى الأشعرية أن الله يجوز أن يأمر الانسان بالشر فراراً من القبول بأن الانسان يفعل أفعالا لا يرضى الله بها فتكون ارادة الانسان في هذه الحال فوق ارادة الله .

ويحسن أن نلاحظ أيضاً أن الكلام في الكسب يمكن أن يكون متأخراً عن عصر أبي الحسن الأشعري . أما المعتزلة فكانوا واضحين في قولهم : ان الانسان حر يعمل أعماله كلتها بإرادته واختياره ، ولذلك كان عدلاً من

الله أن يحاسب الإنسان يوم القيامة فيثيبه على ما أحسن ويعاقبه على ما أساء .

(٥) بعث الأجساد :

يرى أهل السنة والجماعة أن البشر يُبعثون يوم القيامة على الحال التي فارقوا الدنيا عليها وتعودُ أرواحهم في الأجسام التي كانت لهم في الدنيا ثم يذهبون إلى جنة يتنعمون فيها بالنعيم الروحاني والماديّ أو إلى نار يشقون فيها بالشقاء الروحاني والماديّ ، وأن كل ما ذكر في الدين من صور الآخرة كالميزان والنار الجسمانية والجنة الجسمانية حق .

أما المعتزلة فقالوا إن البعث للأرواح (للأنفس) لأنها هي المرادة بالثواب والعقاب وإن الجسد في الدنيا كان مَطِيَّةً للنفس ، وإن النفس هي التي كانت تعمل للخير والشر ، وأما البدن فكان مُسَخَّرًا لها ولم يكن له شيء من الأفعال .

(٦) خلق القرآن :

الخلاف في القرآن الكريم بين أهل السنة والجماعة (والاشعرية فيما بعد) وبين المعتزلة راجع إلى الخلاف بين الفريقين على صفات الله : أيحوز أن نصف الله بأنه متكلّم ؟ بعدئذ يتعقد الخلاف بين الفريقين في الجدال في معنى القدم ومعنى الخلق ومعنى القضاء والقدر .

يرى أهل السنة والجماعة أن الله متكلّم بكلام ، وأن القرآن الكريم كلامه الأزلي ، من يوم خلق الله السموات والأرض ، وأن القرآن كان موجوداً بمعانيه وألفاظه كما هو بين أيدينا اليوم . غير أن الله تعالى أوحى به إلى محمد صلى الله عليه وسلم متجماً (متفرقاً في الزمن : في ثلاث وعشرين سنة) حسب حاجة المسلمين الأولين لما فيه من التشريع ومن الأخبار للذكرى والموعظة . ونمّ وحي القرآن قبل وفاة رسول الله .

أما المعتزلة فقالوا إن القرآن مخلوق (خلقه الله وأوجده بعد أن لم يكن موجوداً) محدث (متأخر في الزمن : لم تنشأ آياته إلا بعد الحوادث التي تصفها تلك الآيات) .

وجرى الجدال بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة في قِدَم القرآن وخلقته

على المنهج التالي :

أ - الكلام عامة : قال أهل السنة والجماعة إن الله متكلم لأن الله تعالى وصف نفسه في القرآن الكريم بالكلام في مواضع كثيرة فقال مثلاً في سورة النساء (٤ : ١٦٣) : « وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا » ، كما قال في سورة الكهف (١٨ : ١١٠) : « قُلْ : لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا (حِجْرًا) لَكَلِمَاتُ رَبِّي ، لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي ، وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا » . ثم إن الكلام صفة مدح في الإنسان فلا يجوز أن ننكرها على الله . وبما أن الله موصوف بأنه مدرك ، راء ، قادر ، خالق ، سميع ، غفور ، فقد وجب أن يكون أيضاً « متكلماً » . وبما أن الله لا يجوز أن يجري عليه نقص في صفة من صفاته ، فيجب أن تكون كل صفاته قديمة (لأنها لو لم تكن قديمة لكان معنى ذلك أن الله كان قبل أن يتصف بالقدرة عاجزاً ، وقبل أن يتصف بالسمع أصم) . وبما أن الكلام صفة لله فيجب أن يكون كلامه أيضاً قديماً . أما المعتزلة فقد أوجز القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي

(ت ٤١٥ هـ = ١٠٢٤ م) في كتابه المغني (٧ : ٢) قولهم فقال :

« ولا خلاف بين جميع أهل العدل ^(١) في أن القرآن مخلوق مُحدثٌ مفعول ، لم يكن ثم كان ، وأنه غير الله عز وجل ، وأنه ^(٢) أحدثه بحسب مصالح العباد ، وهو قادر على أمثاله ، وأنه ^(٣) يوصف بأنه مُخبر به ^(٤) وقائل وأمر وناه من حيث فعله ^(٥) . وكلمهم ^(٦) يقول أنه عز وجل متكلم به » . على أن المعتزلة ، وإن قالوا بأن الله متكلم ، فإنهم يعنون بالكلام القدرة على أن يفهم عنا ما نقصد أن نبلغه لغيرنا ، ولو لم نتحدث به أو نلفظه . فهم إذن يفرقون بين المتكلم وبين المتحدث أو اللافظ . قد ينظر إلينا

(١) المعتزلة

(٢) وأن الله تعالى .

(٤) بالقرآن .

(٥) من حيث فعله ، لأن الله هو الذي فعله (صنعه ، أوجده) .

(٦) كل المعتزلة .

انسان نظرة فنعلم منها بما يعني من غير أن يتفوه بكلام ، ومع ذلك فاننا نقول عنه إنه كلمنا ؛ وقد تكون نظرته أبلغ من كل كلام ملفوظ . فكلام الله أو الوحي اذن ، عند المعتزلة ، هو أن يجعل الله الرسل قادرين على أن يفهموا عنه ما يقصده أن يبلغهم ، مع غير حاجة الى ألفاظ أو حركات تجري بينه وبينهم (أو أن يفهم الرسل عن الله ما يقصد الله ان يبلغهم) .

ب — خلق القرآن : ثم ان كلام الله بهذا المعنى عند المعتزلة مفعولٌ فَعَلَهُ اللهُ (أي جعله أو خلقه أو أوجده أو أحدثه) في الوقت الذي أراد فيه أن يوحى الى الرسول ، فهو اذن محدث غير قديم . والمعتزلة يعتمدون في ذلك قاعدة من قواعدهم وأصولهم من أصولهم ، وذلك ان الله خالق كل شيء ولا خالق غيره ؛ وبما أن القرآن شيء فالقرآن مخلوق . والقرآن محدث لأن المعتزلة يقولون بأن الله وحده قديم ، والقدم أخص صفاته (أي لا يجوز لشيء آخر أن يشركه في القدم ، فاذا شركه في القدم شركه في الألوهية) ، فاذا كان الله وحده قديماً ، وكان كل شيء آخر مخلوقاً ، فالقرآن (الذي هو من جملة الأشياء) مخلوق أيضاً .

ج — مادة التاريخ والقصاص في القرآن : ووقع الاختلاف بين أهل السنة والجماعة وبين أهل العدل (المعتزلة) على مادة التاريخ والقصاص في القرآن . أما المعتزلة فقالوا ان طوفان نوح وقصة موسى مع فرعون ومولد عيسى وتنازع النصارى في صلب عيسى وألوهيته ومعركة بدر وفتح مكة ومعركة حنين حوادث من التاريخ تعاقبت في أزمنة متتالية مختلفة ، فهي من أجل ذلك محدثة . فكلام القرآن عنها يجب أن يكون محدثاً ، اذ لا يُعقل أن توصف واقعة أو معركة بتفاصيلها الدقيقة قبل أن تقع . وأما أهل السنة والجماعة فقالوا : ان ذكر هذه القصص في القرآن ، وهو كلام الله القديم ، راجع الى أصل القضاء والقدر : فلقد سبق في علم الله أن معركة بدر ستحدث في شهر رمضان من سنة ٢ هـ (٦٢٢ م) في مكانها الذي وقعت فيه بين المسلمين وبين مشركي مكة ؛ وكان ذلك كله مسطوراً في اللوح المحفوظ (وموجود

في القرآن) منذ الأزل . فلما وَقَعَتْ معركة بدرٍ وقعتْ على ما كان مقدراً لها في سابق علم الله . ثم لما أوحى الله الى محمد رسول الله ما أوحى مما يتصل بمعركة بدر لم يكن ذلك الوحي إلاّ نقلاً لقصة المعركة من اللوح المحفوظ وإخباراً للمسلمين بما كان يريد الله منذ الأزل أن يتمّ في هذه المعركة . ان معركة بدر ليست السبب في نزول الوحي المتعلق بها ، ولكن الوحي الأزلّي المكتوب على المسلمين الاولين كان السبب في نشوب معركة بدر .

ما المعنى الذي قصده المعتزلة من القول بخلق القرآن ؟

« خلق القرآن » أعقد القضايا في علم الكلام ، لأن المعتزلة قصدوا شيئاً لم يحسروا أن يقولوا فيه قولاً واضحاً . وبما أن علم الكلام علم جدال في الدرجة الاولى ، فإن وجه الحق لا يتبين بالجدال . ثم ان المتكلمين كانوا ، كسائر علماء الجدل والسفسطائيين ، يسوقون جدالهم في مقدّمات مع الاستباق لما يمكن أن يعترض به الخصم ، فيجيبونه على اعتراضٍ ممكن قبل أن يتقدّم هو باعتراض ما . من أجل ذلك كانت كتب الكلام مطوّلة غامضة صعبة المسالك . ويبحث خلق القرآن أكثر بحوث علم الكلام تطويلاً وغموضاً وصعوبة في المسلك . على أننا سنوضح القضية بتعابيرنا الحديثة في ما يلي :

إذا نحن تصفّحنا كتّيبَ المعتزلة واستعرضنا أقوالهم ، في ما يتعلق بخلق القرآن وصبرنا أنفسنا على ذلك ، ووضح لنا بحث خلق القرآن كما يلي :

في القرآن الكريم معانٍ واسلوبٌ . والمعاني فيه قسمان :

مدارك عامّة كوجود الله ووحديته وطاعة الوالدين وحسن الاخلاق والعدل وما الى ذلك ؛ وهذه معان عامة يمكن أن تكون قديمة جداً لا تتصل بزمان أو مكان ، وهي أيضاً على مقتضى العقل .

ثم هنالك في القرآن معانٍ خاصّةٌ كالتّي سبقت الإشارةُ إليها من معركة حنين وفتح مكة ومعركة بدر ، وهذه معان حديثة مخلوقة لأنها تدل على حوادث وقعت في نطاق الزمان ؛ فالكلام عليها ، في شرع العقل ، غلوّ

محدث . من هنا يرى المعتزلة أن قسماً من معاني القرآن محدثٌ لا شكَّ عندهم في ذلك . ولكن هذا أيضاً لا يمنع من أن تكون تلك المعاني المحدثة وحياً على مقتضى تعريفهم للوحي .

أما أسلوب القرآن فهو قلب المشكلة . ان القرآن الكريم كتابٌ عربيٌّ وعلى مقتضى البلاغة العربية ، وهو في الذروة من الفصاحة والبلاغة . ولكن الله عند المعتزلة لا يتكلم بالأصوات والحروف والكلمات ، والقرآن الكريم لغة عربية بأصوات وحروف وكلمات . ولو أننا قبلنا أن يتكلم الله لغة ما ، كما نفعل نحن ، لاضطررنا إلى أن نقبل بأن تكون له الاعضاء التي تمكنه من التلفظ بتلك اللغة من حنجرة ولسان وشفيتين وسواها . فمن أين جاء أسلوب القرآن إذن ؟

نحن نعلم أن الوحي واحدٌ لجميع الانبياء ، وخصوصاً في معانيه العامة المطلقة ، ولكن التعبير عن الوحي الواحد مختلف باختلاف اللغات . والله سبحانه وتعالى هو الذي أوحى المعاني إلى رسله ، ولكن الرسل هم الذين عبروا عن هذه المعاني باللغة التي يفهمها أقوامهم : عبر عنها موسى بالعبرية وعيسى بالآرامية ومحمد بالعربية . ومع أن المعتزلة يتحاشون الكلام على هذه النقطة بالذات ، مما نعلمه من القليل الذي بين أيدينا من كتبهم ، فإن هنا وهناك فلتات لسان تُشير إلى ذلك . قال أبو الحسن بن عبد الجبار يرد على من حاجه بأن بعض الآيات يدل على أن الله متكلم (المغني ٧ : ٧٢) : « ومن أين لك أولاً أن هذا كلام الله تعالى دون أن يكون كلام محمد صلى الله عليه وسلم ، أو كلام غيره .. » . وكذلك قال أبو الحسن مثل هذا في سياق الكلام على إعجاز القرآن (المغني ١٣ : ٢٣١) : « قلنا : انه لا فرق بين أن يكون القرآن من قبيل الرسول عليه السلام ، أو من قبيل الله تعالى ، في كونه معجزاً ؛ لأنه ان خصه تعالى (أي : خص الله تعالى رسوله محمداً) بقدر من العلم لم تجر العادة بمثله في أهل الفصاحة حتى أمكنه إيراد ما له هذه الرتبة (من البلاغة) فهو معجز » .

ان في هذين الشاهدين اشارتين عارضتين ، ولكنهما اشارتان عظيمتا
الدلالة .

لمثل هذا قال النظام ان القرآن معجز من قبل إخباره بالغيب لا من قبل
نظمه (أسلوبه) . ولمثل ذلك يقول أبو الحسن بن عبد الجبار إن الله تعالى
يحدى العرب في القرآن أن يأتوا بمثله ، بمثل القرآن . ثم يقول (راجع ١٣ :
٢١٠ وما بعدها) : لم يكن المقصود أن يأتي العرب بسورة تشبه القرآن ،
فان هذا أصبح سهلاً بعد نزول القرآن ، ولكن التحدي كان لأن العرب
مع اشتهارهم بالفصاحة والبلاغة وافتخارهم بما جاءوا به من الشعر والنثر
أنواعاً وأساليب ، قد عجزوا عن أن يأتوا بمثل أسلوب القرآن (قبل أن
ينزل القرآن) .

للتوسّع والمطالعة

- مقالات الاسلاميين واختلاف المصلّين (عني بتصحيحه ريتّر) ،
استانبول وفيسبادن ١٩٢٩ و ١٩٦٣ م ، (بتحقيق محمد محيي الدين
عبد الحميد) ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٠ م .
- اللع في الردّ على أهل الزيغ والبدع (ريتشر د مكارثي) ، بيروت
(المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٢ م .
- استحسان الخوض في علم الكلام ، حيدرآباد (دائرة المعارف
الاسلامية) ١٣٤٤ هـ ، (نشره مكارثي مع «اللع») .
- الابانة في أصول الديانة ، حيدرآباد ١٣٢١ هـ = ١٩٠٣ م ، القاهرة
١٣٢٨ هـ .
- تبين كذب المفترّي في ما نسب الى الامام أبي الحسن الاشعري لابن
عساكر ، دمشق (مطبعة التوفيق) ١٩٤٧ هـ .
- الاشعري ، تأليف حمودة غرابة ، القاهرة ١٩٥٣ م .

الفارابي

ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزكغ الفارابي في بلدة وسيج ،
قرب فاراب ، على نهر سيحون من بلاد الترك (٢٦٠ هـ = ٨٧٤ م) .
وكان والده جندياً فقيراً .

انتقل الفارابي مع والده الى بغداد ، وفيها تعلم العربية ، ودرس النحو
على أبي بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج (ت
٣١٦ هـ = ٩٢٩ م) ، ودرس العلم الحكيم على الطبيب يوحنا بن حيلان ،
والمنطق على أبي بشر متى بن يونس (ت ٣٢٨ هـ = ٩٤٠ م) .

وفي سنة ٣٢٩ هـ دخل القائل الديلمي توزون الى بغداد وقتل الخليفة المتقي
فاضطربت الأحوال وكثرت الفتن ، فأثر الفارابي السلامة فجا إلى دمشق
(٣٣٠ هـ) ثم غادرها بعد قليل إلى حلب ولزم بلاط سيف الدولة مكتفياً
بأربعة دراهم في كل يوم يتفقه في وجوه معاشه ، بينما كان سيف الدولة
يعطي المتنبي ألف دينار على القصيدة الواحدة .

ورحل الفارابي رحلة قصيرة إلى مصر (٣٣٧ - ٣٣٨ هـ) ثم عاد إلى
حلب . وفي سنة ٣٣٩ هـ سار سيف الدولة إلى دمشق فاصطحب الفارابي ،
فتوفي الفارابي في دمشق (رجب ٣٣٩ = آخر ٩٥٠ م) ودفن في مقبرة
الباب الصغير .

كان الفارابي فقيراً وكان أزهّد الناس في الدنيا لا يحتفل بأمر مكسب ولا
مسكن ، ولم يكن يعتني بزِيّته وهيبته . وقيل : كان في أول أمره قاضياً فلما
شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكلّيته على تعلّمها ولم يسكن إلى نحو من أمور

الدنيا البتّة... وكان منفرداً بنفسه لا يجالس الناس .

واشتهر الفارابي بمعرفة لغات كثيرة ، زعم بعضهم أنها سبعون ، وعدّوا منها اليونانية . وكان حادّ الذهن رياضياً شاعراً بعيد الهمة عزيز النفس . وكذلك كان موسيقياً تُنسبُ إليه الاعاجيب : يَعْرِفُ فيُضحك الناس ويكيهم ، واليه ينسب اختراع الآلة المعروفة بالقانون . وكانت له قوة في صناعة الطب وعلمُ بالامور الكلية منها و (لكنه) لم يباشر اعمالها ولا حاول جزئياتها . واذا كان الفارابي قد زهّد في الدنيا وظهر بزي اهل التصوف (اهل النسك) ولجأ في بعض اسلوبه الى الرمز عن معانيه ، فانه لم يكن صوفياً . والاجماع واقع على أن الفارابي أول الفلاسفة الكبار في الاسلام ، وقد عُرِفَ بأنه فيلسوف المسلمين وأقربهم إلى فهم فلسفة أرسطو .

وهو أول من حمل المنطق اليوناني تاماً منظماً الى العرب . وقد أعجب بأرسطو فشرح كتبه المنطقية وعلق عليها فأظهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما يُحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة متبّهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعليم وبذلك أهدى أهل الاسلام ، حتى سُمّي المنطقي والمعلم الثاني بعد ارسطو المعلم الاول . وقد عدّه ابن خلدون من اكابر الفلاسفة في الملة الاسلامية وأشهرهم . وتبرز مكانة الفارابي الصحيحة في أنه ما من فكرة في تاريخ الفلسفة الاسلامية إلا أنت واجدٌ جذورها عند الفارابي .

على أن فلسفة الفارابي تنوء بشيء من الضعف . من ذلك ضياع عدد من كتبه ، وأن تأليفه الباقية ليست منظمة تنظيمياً كاملاً . ثم ان الفلسفة اليونانية وصلت اليه في ثوب المذهب الاسكندراني ، فان كثيراً من الآراء التي وصلت اليه على أنها لأرسطو كانت في الحقيقة لأفلاطون أو لأفلوطين . وكان اسلوبه ضعيفاً ، وفي بعضه غموض أو رمز .

والغزالي يعدّ الفارابي من الناقلين . وابن طفيل يذكر أن الفارابي كان كثير الشكوك والتناقض . أما ابن رشد فيذكر أن في فلسفة الفارابي خرافات

منسوبة الى الفلاسفة اليونان وتقولاً عليهم . غير أن ابن رشد يعود فيعذر الفارابي ويقول إن النقلة الذين نقلوا الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية قد أخطأوا فضللوا الفارابي بخطأهم هذا .

كتبه ورسائله

للفارابي كتب ضاع أكثرها منها :

أ - رسالة في العقل .

يذكر الفارابي في هذه الرسالة أن العقل يقال على أنحاء كثيرة : فالجمهور يعنون بالعقل التعقل ، والمتكلمون يعنون به « الأمور المشهورة المتعارفة عند الجمهور » . ثم يتكلم الفارابي على العقل كما استعمله أرسطو في كتبه المختلفة :

ب - احصاء العلوم

هو كتاب يفصل العلوم التي كان الفلاسفة الاقدمون يتناولونها في بحوثهم ، وهي خمسة اقسام :

علم اللسان (اللغة والنحو والخط) - علم المنطق - علم التعاليم (العدد ، الهندسة ، المناظر ، النجوم ، الموسيقى ، الاثقال ، الحيسل - العلم الطبيعي - والإلهي - العلم المدني وعلم الفقه والكلام .

والفارابي يعرف كل علم وكل فرع من علم يثبتته تعريفاً موجزاً او وافياً . وهذا الاحصاء « محاولة بدائية » لتصنيف العلوم .

ج - كتاب الجتمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والآلهي وأرسطوطاليس . يقول الفارابي في مطلع هذا الكتاب : « رأيتُ أكثرَ أهل زماننا قد تماضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه ، وادَّعَوْا أن بين الحكيمين المتقدمين المبرزين اختلافاً في لإثبات المبتدع الأول وفي وجود الأسباب منه وفي أمر النفس والعقل وفي المُجازاة على الافعال خيرها وشرها ، في كثير من الأمور المدنية والحلقية والمنطقية . (وقد أردتُ في مقالي هذه ان أشرعَ في الجمع بين رأييهما والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر

الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتباب عن قلوب الناظرين في كتبهما .. »

وعُمدَ الفارابي في نفي الخلاف بين افلاطون وارسطو انهما حكيمان منظوران وإمامان مبرزان ؛ ولا يمكن لحكيم كبيرين ان يختلفا . بعدئذ يعطف على تقصير الناس في فهم فلسفة هذين الحكيمين إما لقصور الناس عن الفهم او لضعف اللغة التي نُقلت بها أقوال هذين الحكيمين (ص ٣ ، ٤) والى أن افلاطون يكتب على طريقة الرمز (ص ٥ - ٦) . ثم يخلص الى القول : « فقد ظهر مما وصفناه ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين في امرٍ يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصود واحد » (ص ٧) . ومثل هذا تماماً كان الاسكندرانيون يقولون .

ولقد حاول الفارابي ان يوفق بين افلاطون وارسطو في امورٍ منها : قدّم الجواهر : أعيان الجواهر أقدم أم مُثُلُها ؟ (أي : أيهما أقدم في الوجود : الجسم المادي في عالمنا ، كما يقول ارسطو ، أم صورة الجسم مجردة من المادة في الملأ الأعلى ؟) - كيف يكون الإبصار : أبافعال في البصر ، كما يقول أرسطو أم بخروج شيء من العين يحيط بالأجسام ، كما يقول افلاطون ؟ (أيكون البصر بانعكاس النور عن الأجسام إلى العين أم بخروج نور من العين إلى الأجسام ؟) - ألطبع أشد تملكاً للانسان أم العادة ؟ - النفس - آلعالم قديم كما يقول أرسطو أم مُحدث كما يقول افلاطون ؟ وهل له صانع هو علته الفاعلة أم لا - الفيض - الثواب والعقاب .

والحق إن الخلاف بين افلاطون وبين تلميذه ارسطو ، في هذه الأمور وفي غيرها أيضاً ، عظيم جداً حتى التضاد ، كما هو معروف في تاريخ الفلسفة . غير أن الذي حمّل الفارابي على محاولة التوفيق بينهما هو أن الفارابي لم يعرف جميع آراء ارسطو خالصة من شوائب المذهب الاسكندراني ولا من أخطاء النقلة ؛ ثم إنه أيضاً لم يعرف جميع آراء افلاطون خالصة من تلك الشوائب نفسها .

ان الفارابي لم يوازن بين آراء افلاطون وبين آراء ارسطو ، ولكنه في الحقيقة - وفي أكثر هذه الأمور - قد وزن بين آراء الاسكندرانيين الذين شوّها آراء افلاطون وبين آراء الاسكندرانيين أنفسهم من الذين شوّها آراء أرسطو على الاخص .

اعتمد الفارابي « في ذكر اقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع » على رسالة لامونيوس في الموضوع نفسه (ص ٢٤) . وامونيوس هذا هو مؤسس المذهب الاسكندراني : وكذلك أكثر الفارابي عند التوفيق بين افلاطون وارسطو من الاستشهاد بكتاب أثولوجيا (ص ٢٨-٣٢) . وكتاب أثولوجيا هذا منحول لارسطو : « انه ليس سوى مقطعات مفردة من كتاب التاسوعات لأفلوطين ، وخصوصاً من الفصول الرابع والخامس والسادس ، ولقد آمن الفارابي بصحة نسبة هذا الكتاب الى ارسطو حتى اتخذ مصدراً لآراء الفيلسوف اليوناني العظيم ، بينما لا نجد فيه إلا آراء اسكندرانية .

د - كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة (أو كتاب السيرة الفاضلة ، أو المائة الفاضلة) .

يتألف هذا القسم من قسمين يكادان أن يكونا مستقلين :
القسم الاول فلسفي ماورائي عرّف فيه الفارابي بجانب من الفلسفة العقلية على مذهب أرسطو (ممزوجة بكثير من مذهب أفلاطون) . وأما القسم الثاني فهو الفلسفة السياسية ، اذ تعرّض فيه الفارابي للكلام على التعاون بين البشر وعلى أصناف المدن (الدول) .

ابتدأ الفارابي هذا الكتاب في بغداد سنة ٣٣٠ هـ ثم أتمه في دمشق في العام التالي . ويبدو أن الفارابي لما ذهب الى مصر أدخل على هذا الكتاب أشياء تتعلق بترتيبه وتقسيمه ، ثم بمادته واتجاهه .

الموجود الاول (الله)

ان الموجود الاول موجود بذاته وليس لوجوده سبب ، بل هو السبب لوجود سائر الموجودات . ثم هو بريء من جميع أنحاء النقص . من أجل ذلك

كان وجوده أقدم الوجود وأفضل الوجود معاً .

والموجود الاول كان دائماً موجوداً بالفعل ، ولم يكن قط موجوداً بالقوة (أي أنه لم يوجد بعد أن لم يكن) ؛ وكذلك ليس له أفعال بالقوة (أي أفعال لم تظهر بعد) . من أجل ذلك هو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته . ثم هو ليس مادة ؛ وليس هو بصورة ، لأن الصورة لا تقوم الا في مادة . وكذلك ليس لوجوده غاية ، والا لكانت تلك الغاية أسبق منه في الوجود المطلق ، ولما كان هو موجوداً أولاً .

والموجود الاول مخالف لكل موجود آخر ، فلا يمكن أن يكون تمت شيء مثله حتى يكون شريكاً له . ثم هو منفرد بوجوده وبرتبته لا ضد له . والضد عادة يشترك ضده أو يوازيه ، فيبطل ضده مرة ويبطله ضده مرة أخرى . وما دام هو موجوداً ولم يبطله شيء ، فذلك دليل على أن ليس له ضد . والموجود الاول ليس له حد ، أي تعريف دال على ماهيته . ان الحد في الاصل وصف لاقسام الشيء المراد تعريفه ، فاذا عرفنا تلك الاقسام عرفناه . وبما أن الموجود الاول واحد من كل جهة وليس فيه أقسام ، فلا يمكن أن يكون له حد أو تعريف .

وبما أن الموجود الأول لا يشبهه شيء من الموجودات ، كان كل ما فيه خاصاً به وحده ، ولذلك كانت وحدته عين ذاته وعين وجوده . ثم بما أن وجوده ليس مادة ولا صورة ، فانه عقل بالفعل ؛ لأن العقل هو الموجود الوحيد الذي لا يحتاج في قوامه الى مادة أو صورة . وبما أنه أيضاً مخالف لكل موجود آخر ، فلا يمكن للموجودات الأخر أن تدرجه . ولا هو محتاج الى أن يدرك شيئاً شبيهاً به من خارجه ليستعين بذلك على إدراك نفسه (كما نفعل نحن عادة) . ولذلك لا يدركه إلا هو . وهذا معنى قولنا : إنه يعقل نفسه . ومثل ذلك قولنا انه عالم يعلم نفسه .

واذا قلنا إنه حكيم ، فإنا نعني أنه يعلم أفضل الاشياء علماً دائماً . وهو الحق ، لأن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه ؛ والحق انما هو الموجود

من جهة ما هو معقول . ثم هو حيّ يعقل الموجودات على ما هي (على نهاية الكمال من الإدراك للموجودات) .

غير أننا نحن ندرك الموجود الاول ادراكاً ناقصاً لضعف قوى عقولنا ، لأن تلك القوى متلبسة بالمادة التي من شأنها أن تلحق بما يتلبس بها نقصاً . ومن أجل المادة التي فينا كان جوهرنا بعيداً عن جوهره . ولكن كلما استطعنا أن نكون مفارقين للمادة — بالعلم وبتخلص النفس من أسر الجسد — أصبح ادراكنا للموجود الاول أكثر كمالاً .

ولله عظمة وجلالٌ ومجد هي له بحسب كماله هو وفي جوهره نفسه ، اذ لا يوجد خارجة ما هو أعظم منه أو مثله حتى يُقارَن بينهما (كما هي الحال في شأننا نحن) . ولذلك يلتدّ الموجود الاولُ بنفسه ويعشق ذاته لأن ادراكه لنفسه هو الادراك الأتقن .

الفيض أو صدور العالم عن الموجود الأول

ان الموجود الاولَ أتمّ الموجودات ولا سببَ لوجوده ، ولذلك وجب أن يكون سبباً لجميع الموجودات وأن تكون جميع الموجودات أقلّ منه كمالاً . وبما أن هذه الموجودات تتألف من عناصرٍ متعددة فقد وجب أن تكون كثيرة ومتفاوتة في كمالها أيضاً . ولكن كيف كان الموجود الاول سبباً لساائر الموجودات ؟

يتبنّى الفارابي نظرية الفيض لتفسير ذلك فيرى أن كمالَ الموجود الاول وجوده وعلمه وحكمته وحياته (التي هي عند الفارابي ليست شيئاً غير ذاته التي هي بالتالي وجوده) قد اقتضت كلها أن يصدر عنه هذا الوجود وفاءً لكمالهِ وجوده وحكمته ، ولكن من غير أن يزيد هو بهذا الصدور كمالاً ، ومن غير أن ينقص منه شيء أيضاً ، ومن غير ارادةٍ منه لذلك ، ومن غير حركة يقتضيها ذلك الصدور .

وصدور الموجودات عن الله يتجرى على ترتيب معين وتربطٍ مُحكمٍ ، وهو الذي يسمى الفيض أيضاً .

فمن الموجود الاول (الله) :

— يفيض ثانٍ (عقلٌ ثانٍ) .

وبما أن الواحد أو الاول (الموجود الاول) لا يفيض عنه إلاً واحداً ؛
وبما أن الاول لا يليقُ به أن يباشر الموجودات المتعددة (المباشرة للمادة أو
المتلبسة بها) فقد جعل الفارابي العقل الثاني جوهرأً غير متجسم (غير متخذ
صورة) ولا في مادة ، ثم جعله يعقل ذاته ويعقل الاول أيضاً (بينما
الاول لا يعقل إلاً ذاته) : والواقع أن الثاني ، عند الفارابي ، يشبه الاول
ولكنه ليس اياه . غير أن جميع مراتب الفيض التالية تصدر من هذا العقل
الثاني .

وبما أن الثاني يعقل الاول ويتجوهر في نفسه ، فانه :

— يفيض منه ثالث (عقل ثالث) من عقليهِ للاول ثم تلزم عنه السماء

الاولى من تجوهره في نفسه . ثم يستمر الفيض على هذا المبدأ فيكون :

— العقل الرابع ، ومعه كرة الكواكب الثابتة .

— العقل الخامس ، ومعه كرة زُحل .

— العقل السادس ، ومعه كرة المشتري .

— العقل السابع ، ومعه كرة المريخ .

— العقل الثامن ، ومعه كرة الشمس .

— العقل التاسع ، ومعه كرة الزهرة .

— العقل العاشر ، ومعه كرة عطارد .

— العقل الحادي عشر ، ومعه كرة القمر .

ومع فلك القمر تنتهي الموجودات المطلقة الكاملة التي لا تخضع للكون
والفساد على ما نعرف من الفلسفة القديمة . وأما الموجودات التي دون فلك
القمر فلا يمكن أن تكون كاملة ولا أن تصبح كاملة . وان كانت ترقى صُعُدأً
وتبلغ كمالأً قاصراً على طبيعة كل جنس من أجناسها .

وأدنى الموجودات دون فلك القمر الهولي التي لا صورة لها ، ثم فوقها

العناصر الاربعة ، ثم الجماد ثم النبات ثم الحيوان البهيم ثم الحيوان الناطق (الانسان) .

حدوث المادة وحدوث العالم

اذا كانت الموجودات كلها ، في رأي الفارابي ، قد فاضت من الواحد (الله) ، فلا شك في أنها عند الفارابي مُحَدَثَةٌ كُلُّهَا (لَأَنَّ اللَّهَ سَبَبٌ لَهَا وسابقٌ عليها) . واذا كانت الهوى (المادة الاول) نفسها تأتي عند الفارابي في أدنى دركات الفيض ، فلا شك في أن الهوى أيضاً محدثة . ومما يؤيد الحكم بأن العالم والمادة نفسها في رأي الفارابي محدثان محاولة الفارابي للجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو في قدم العالم وحدوثه .

النفس وقواها

للنفس الانسانية عند الفارابي أربعة أجزاء أساسية ، ولكل جزء من هذه الاجزاء قُوَى تتبعه . فالاجزاء الاساسية هي : الغذائية والحاسة والمتخيلة والناطقة .

فاذا حدث الانسان (فرد من أفراد الانسان) ، فأول ما يحدث له من أجزاء النفس النفسُ الغذائية التي بها يتغذى (وينمو ثم يتكاثر) . ويتبع هذه النفس قُوَى واحدة منها رئيسة تكون في الفم وسائرها مرووسة من الرواضع والحلم^(١) متفرقة في المعدة والكبد والطحال والاعضاء المتصلة بهذه . والكبد يرأس المرارة والكلىة ، والكلىة ترأس المثانة .

بعدئذ تتنبه في الانسان القوةُ الحاسة : تتنبه أولاً حاسة اللمس فحاسة الذوق فحاسة الشم فحاسة السمع فحاسة البصر . ولكل حاسة من هذه الحواس عضو مخصصة به . ويشبه الفارابي هذه الحواس بأصحاب الاخبار في المملكة ، فهي تحمل الاخبار الى رئيسها في القلب كما يحمل أصحاب الاخبار أخبارهم الى الملك .

(١) الأعضاء التابعة للجهاز الهضمي .

والقوة المتخيلة واحدة ومركزها في القلب أيضاً . وعملها حفظ المحسوسات بعد غيبتها عن أعضاء الحس حيث تتحكم بها (تدبّرُها فتفرد بعضها عن بعض وتركّب بعضها الى بعض أنواعاً من التركيب موافقة للمحسوس أو مخالفة للمحسوس) .

والقوة الناطقة (العاقلة) واحدة في العدد أيضاً ، وهي رئيسة القوى الحاسة والقوة المتخيلة .

وللنفس أيضاً قوة نزوعية تشتاق الى الشيء أو تكرهه ، وبها تكون الارادة . والنزوع يكون إما بالحس واما بالتخيّل ، لفعل شيء أو تركه اما بالبدن كله أو بعضه منه . وجميع اعضاء البدن خادمة في ذلك للقوة النزوعية الرئيسة التي في القلب . والنزوع يكون بالاحساس أو بالقوة المتخيلة أو بالقوة الناطقة نحو الأمور التابعة في الاصل لتلك القوى .

القلب والدماغ

ان القلب هو العضو الرئيس في البدن ، ويليه الدماغ الذي يخدم القلب وتخدمه سائر الاعضاء . فالقلب ينبوع الحرارة الغريزية ، ومنه تنبث الحرارة الغريزية في سائر الاعضاء . وللدماغ عملان أساسيان :

(أ) بما أن القلب ينبوع الحرارة الغريزية ، فان الحرارة فيه تكون قوية مضطرة . من أجل ذلك يعمل الدماغ في تعديل الحرارة التي من شأنها ان تنفذ من القلب الى اعضاء البدن المختلفة حتى لا يصل الى كل عضو الا ما يحتاج اليه من تلك الحرارة . والدماغ يعدّل حرارة القلب نفسه حتى يوجد فُكْرُهُ وروِيَتُهُ وحفظه وتذكّره .

(ب) في الدماغ نفسه مغارز لمعظم الاعصاب . ومغارز سائر الاعصاب في النخاع (الخيط الابيض المار في الفقار) . والنخاع متصل من أعلاه بالدماغ . والدماغ هو الذي يترَفِدُ أعصاب الحركة الارادية حتى تنفذ تلك الأعصاب ما يريده القلب من الحركات الآلية .

عملية التفكير

يعالج الفارابي عملية التفكير على أنها قضية ماورائية .

العقل الهولاني (العقل الانساني) هيئة في مادة ^(١) معدة لأن تقبل رسوم المعقولات على اختلاف أنواعها . هنالك معقولات هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل (وهي الاشياء البريئة من المادة) مثل المدارك كالخلق والصدق والشرف ومثل المبادئ والقوانين . وهنالك معقولات ليست في جواهرها عقولاً بالفعل أو معقولات بالفعل مثل الاجسام المادية كالحجارة والاشجار وأفراد الناس . هذه المعقولات هي معقولات بالقوة ، وهي قابلة لأن تصبح معقولات بالفعل اذا تهيأ لها ما ينقلها من القوة الى الفعل (اذا استطعنا أن نجرد صورتها من الاجسام التي هي فيها) . والذي يمكننا من تجريد المعقولات من الاجسام عقل بريء من المادة يساعد العقل الهولاني (الذي في الانسان) على أن يفعل ذلك ، كما تساعد الشمس البصر مثلاً على أن يبصر الألوان . هذا العقل البريء من المادة الذي يفعل هذا الفعل يسمى العقل الفعّال . والمعقولات الأولى (المبادئ) التي يستطيع البشر فهمها أن يدركوها على كثرة أو قلة من الوضوح ثلاثة أصناف :

(أ) أوائل (مبادئ وقوانين عامة) للهندسة العلمية (أي المبادئ والقوانين الرياضية والطبيعية) .
(ب) أوائل يُوقَف بها على الجميل والقيح مما شأنه أن يعمل الانسان (الاخلاق) .

(ج) أوائل يستعملها الانسان ليعلم بها أحوال الموجودات . التي ليس من شأنها أن يفعلها الانسان ومبادئها ومراتبها ، مثل السموات والسبب الاول وسائر المبادئ الآخر ، وما شأنه أن يحدث عن تلك المبادئ (العليّات أو المدارك الماورائية) .

(١) في الدماغ ؛ أو في القلب كما يعتقد الفارابي .

الصورة والمادة

والفارابي أرسطو طاليسي النظر الى الصورة والمادة : ان الصورة لا يمكن أن يكون لها قوام ووجود بغير المادة . فالمادة وجودها لأجل الصورة ، ولو لم تكن صورة ما موجودة لما كانت المادة . والمفروض أن المادة موجودة قبل الصورة ، ثم انها تتلبس بالصور .

الارادة والاختيار

النزوع أو الشوق هو ميل الفرد الى بعض ما عقّله أو الى بعض ما يجب أن يستنبطه ، أو كراهة ذلك . فاذا كان هذا النزوع عن احساس أو تخيل سُمّي الارادة ، وكان عاماً في الانسان والحيوان . واذا كان النزوع عن روية (تفكير) فهو الاختيار ، وهو خاص بالانسان .

السعادة

تكون السعادة للقوة الناطقة .

ان القوة الغذائية في الانسان جُعِلَتْ لِتَخْدِمَ البدنَ . وجُعِلت القوة الحاسة والمتخيلة لتخدما البدن معاً ، ولتخدما القوة الناطقة معاً اذ كان قوام القوة الناطقة أولاً بالبدن . فالقوة المتخيلة عند الفارابي تحتل مكاناً وسطاً بين القوة الحاسة والقوة الناطقة .

والقوة الناطقة منها جانب عملي وجانب نظري ، والجانب العملي يخدم الجانب النظري . والجانب النظري من القوة الناطقة لم يُجعل لِيُخدم شيئاً آخر ، بل ليتوصل به الانسان الى السعادة .

وحينما تبدأ النفس الناطقة بتحصيل المعقولات الاولى بواسطة جانبها النظري يبدأ كمالها . فاذا استخدم الانسان هذه المعقولات الاولى (ليستنبط بها سائر المعقولات) اقترب من كماله الأخير . عندئذ تصبح القوة الناطقة وكأنها مفارقة للمادة ثم يدوم لها ذلك فتصبح قربية من العقل الفعّال . وذلك هو السعادة . فالسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست هي لينال بها

شيء آخر، إذ ليس وراءها شيء آخر أعظم منها يمكن أن يتأله الإنسان.

المنامات

عمل المخيلة الأساسي نقل المحسوسات من أعضاء الحس إلى الدماغ ما دام الإنسان مستيقظاً ، فإذا نام وقَفَ هذا العملُ . وبما أن الذاكرة لا تنام فإنها عندئذ قد تعود إلى المحسوسات التي كانت قد خزنتها فتركَّب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض وتحاكي الأشياء المحسوسة التي عرفت في حال يقظة الجسم فتنشأ المنامات . أما نوع المنامات فتابع لمزاج الجسم ساعة رؤية المنام ، فإذا كان المزاج رطباً مثلاً لم يبعد أن يكون المنام متعلقاً بالمياه والسباحة . وقد يحدث المنام في حال اليقظة ، ولكن ذلك نادر .

الوحي ورؤية الملك

إذا كانت خيلة إنسان ما قوية وكاملة إلى درجة أنها تستطيع أن تقوم بنقل المحسوسات من أعضاء الحس إلى الدماغ وإن تتلاعب بذكرياتها وبخيالاتها في وقت واحد وفي حال اليقظة ، فإن الإنسان حينئذ يتوهم رؤية الأشياء التي يتخيلها على درجات مختلفة من الوضوح وعلى درجات مختلفة من الكمال والنقص أو من الجمال والقيح . وقد يرى أشياء غريبة عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً . ولا يمتنع على الإنسان ، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، (أن) يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية ، أو محاكياتها من المحسوسات ... والمعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له بما قبَّله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية ؛ فهذا اكمل ما تنتهي إليه القوة المتخيلة .

العدل الطبيعي والعدل الوهمي

إن الأفراد وجماعات الناس طبقات بعضها فوق بعض في القوة أو المال، أو الجاه . هذه الجماعات تتغالب ، وكذلك الأفراد ، فمن غلب وقهر كان الفائز والمغبوط والسعيد ، وذلك شيء في طباع الناس . فما في الطبع هو

العدل ؛ فالعدل إذن التغالب . فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل ، وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل . فهذه كلها من العدل الطبيعي ، وهي الفضيلة ، وأفعالها هي الافعال الفاضلة . ففي العدل الطبيعي يكون القاهر قاهراً أبداً ، والمقهور مقهوراً أبداً .

وأحياناً يتقارب الأفراد وتتقارب الجماعات في القوة فيكون الغلب مرة لفرد أو لقوم ، ومرة لفرد آخر أو لقوم آخرين . ويمتلّ هؤلاء تداول الغلب بينهما لأن ذلك يضيّع عليهما جميعاً كثيراً من المغنم . عندئذ يصطلح الأفراد والجماعات على شرائط يتعاملون بها في البيع والشراء والامانة وما الى ذلك ، وفي بعضهم لبعض بها . فالوفاء بما اصطلح عليه كل فريق هو العدل الوضعي ، وهو ناتج عن ضعف وخوف في الفريقين .

الخشوع (الدين)

الخشوع هو الاعتقاد بأن إلهاً يدبّر العالم مع أداء الاحترام لذلك الإله بالصلوات والتسابيح . ويعتقد الناس أنهم إذا فعلوا ذلك ثم تركوا كثيراً من الخسائر المتشوّق إليها في هذه الحياة كوفتوا على فعلهم في الآخرة بأعظم مما تركوا في الدنيا . وإذا لم يفعلوا عوقبوا بعد موتهم .

ويرى الفارابي أن هذا كله باب من أبواب الحيل والمكايدة ممن يعجزون عن أن يقاوموا الأقوياء بالمجاهدة والمغالبة فاخترعوا حيلة الخشوع والثواب على الخشوع أو العقاب على ترك الخشوع في الآخرة ، حتى يترك الأقوياء لهم شيئاً من مغنم الدنيا يتمتعون به بلا مغالبة .

المدينة الفاضلة (الدولة المثلى)

المدينة أو الدولة ثمرة الاجتماع الانساني . ويختلف بعض الدول من بعض باختلاف المجتمعات التي تنشأ تلك الدول فيها .

« الانسان » محتاج في وجوده وفي بلوغه نحو الكمال الى اشياء كثيرة لا يمكن أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم

بشيء مما يحتاج اليه . ولذلك لا يمكن « للانسان » ان ينال الكمال الا « باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد (آخر) ببعض ما يحتاج اليه » .

والاجتماعات تكون كاملة او غير كاملة . فالاجتماعات الكاملة ثلاثة أنواع : « عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماع الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع امة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن امة . واما المجتمعات غير الكاملة فاجتماع اهل القرية واجتماع اهل المحلة ثم الاجتماع في سكة (شارع واحد) ثم الاجتماع في منزل (المكان الذي يجتمع فيه نفر من الناس) .

ويرى الفارابي ان الاجتماع كلما اتسع كان عموماً اقرب الى الكمال ، وكان ما دونه خادماً له . ولكن قد يحدث ان يتعاون اهل هذا المجتمع على الشر .

فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي ينال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة .

كيف نعرف المدينة الفاضلة

نعرف المدينة الفاضلة من تشبيهين وافترض أوردها الفارابي . يقول الفارابي ان المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تنميط حياة الحيوان وحفظها عليها ، وإن نسبة رئيس المدينة الى المدينة وأهلها كنسبة القلب الى البدن وأعضاء البدن . وكذلك يشبه الفارابي المدينة الفاضلة بالعالم ايضاً ويرى أن نسبة السبب الاول (الله) الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها (طبقاتها وأهلها) .

ثم هو يفترض أن أهل المدينة الفاضلة يعرفون الآراء التي أوردها في القسم الاول من كتابه الموسوم بعنوان « آراء أهل المدينة الفاضلة » ويعتقدونها . وهكذا نرى أن للمدينة (الدولة) عند الفارابي وجوداً طبيعياً في الدرجة

الاولى ، وأن الجانب الاجتماعي فيها قليل جداً . وبعد أن يتكلم الفارابي على أعضاء البدن وعلى صلة بعضها ببعض يقول : « كذلك الحال في المدينة . وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فان لها رئيساً حاله من سائر الاجزاء هذه الحال » .

رئيس المدينة الفاضلة

يقول الفارابي : ان في الجسم اعضاء مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، ثم اعضاء اخرى تخدم القلب لانها ادنى منه ؛ ولهذا في الوقت نفسه اعضاء ادنى منها تخدمها وهلمجرأ حتى نصل الى اعضاء هي خادمة لما فوقها ولكن ليس تحتها اعضاء ادنى منها . فلكذلك « المدينة اجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيات وفيها لإنسان هو رئيس و « اشخاص آخرون » تقرب مراتبهم من الرئيس يفعلون (ينفدون) ما يقصده الرئيس ، ثم دون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب أغراض هؤلاء ، ودون هؤلاء قوم آخرون ... حتى نصل الى اشخاص يتخذون (بفتح الياء) ولا يتخذون (بضم الياء) ويكونون في ادنى المراتب ويكونون هم الاسفلين . وهكذا نرى انه كلما كان الشخص اقرب الى الرئيس كان اشرف واكمل .

إلا ان هنالك فارقاً بين اعضاء البدن وبين طبقات اهل المدينة ؛ ان اعمال اعضاء البدن طبيعية ، اما اعمال طبقات اهل المدينة فمصدرها الارادة او الملكات الارادية التي تحصل لهم وهي الصناعات وما شاكلها .

الرئيس نبى وحكيم (فيلسوف)

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكون اي إنسان اتفق ، لأن الرئاسة انما تكون بشيئين : احدهما ان يكون بالفطرة والطبع مُعَدَّاً لها ، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية . ويجب أن تكون صناعة رئيس المدينة الفاضلة صناعة من شأنها ألا تتخدم صناعة اخرى ، بل أن تكون كل صناعة اخرى تنتجها نحوها . ويجب ان يكون الرئيس نفسه انساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولا

بالفعل ؛ وأصبح مستعداً لأن يتقبل من العقل الفعال اشياءَ كثيرةً يُفيضها العقل الفعال الى عقله هو ثم إلى قوته المتخيلة ؛ فيكون (هذا الانسان) بما يفيض إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعلقاً على التمام ، وبما يفيض إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما يكون وخبراً بما هو الآن من الجزئيات . وهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال .

صفات الرئيس

إذا نحن تأملنا حال رئيس المدينة الفاضلة ، والذي جعله الفارابي نبياً وحكيماً ، رأيناه يتصف بأثنى عشرة صفةً لو لم تكن فيه في الاصل لما أمكن أن يكون رئيساً . يقول الفارابي : هذا هو الرئيس الذي لا يرأسه انسان آخر أصلاً . وهو الامام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الارض كلها . ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنا عشرة خصلة فطرية عليها ، وهي أن يكون : تام الأعضاء والقوى - جيد الفهم والتصور بالطبع - جيد الحفظ - جيد الفطنة ذكياً - حسن العبارة - محباً للتعليم والاستفادة سهل القبول لها - غير شرم على المأكل والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للعب كبير النفس محباً للكرامة - ثم يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيئة عنده - ثم يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلها ، يعطي النصف (الانصاف والعدل) من (نفسه ومن) أهله ومن غيره ويحسب عليه - عدلاً (معتدلاً) غير صعب القيادة - قوي العزيمة جسوراً مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس .

هذه هي الصفات التي يتطلبها الفارابي في الرئيس الأصل للمدينة الفاضلة العظمى الذي هو الامام ، والذي هو في الوقت نفسه حكيم (فيلسوف) ونبي . وهذا الرئيس وأمثاله هم الذين يضعون الشرائع للمدينة التي يتولونها ويتوالون فيها . ولا شك في أن هذه الصفات الاثني عشرة تجتمع في رجل واحد على الأقل ، هو الذي أوجدت المدينة من أجله ، ذلك لان هذه الصفات

بطبيعتها لا تجتمع الا في الواحد بعد الواحد وفي الاقل من الناس . من أجل ذلك يبدو أن الفارابي كان مُضْطَرّاً الى أن يقبل رئيساً للمدينة الفاضلة فيه من الصفات المشروطة عددٌ دون الاثني عشرَ ، ستُّ صفات أو خمسٌ على الأقل .

الرئيس القائم

فاذا لم يكن في المدينة من تجتمع فيه مثل هذه الصفات القليلة أقيم فيها رئيس ثانٍ يَخْلُفُ الأولَ في إدارة المدينة لا في وضع التشريع لها (كما خلف الخلفاء الراشدون رسولَ الله في منصبه السياسيّ الدنيوي لا في منصبه الديني النبويّ) . أما في التشريع فيسيرُ الرئيسُ القائمُ (أو الثاني) حسب الشرائع والسنن التي كان الرئيس الأولُ وأمثاله قد وضعوها للمدينة ، اذا كانوا قد أثبتوها ، أي دونوها .

هذا الرئيس القائم (الثاني) يجب أن يكونَ فيه من مَوَلَدِه وصباهُ ستُّ شرائطٍ قد تربى عليها . ونحن نلاحظ أن هذه الصفات الستُّ صفات فرعية غايتها أن تقوم مقام صفات الرئيس الاصيل (الاول) في الحياة السياسية للمدينة . فالرئيس الثاني يجب أن يكون : حكيماً — عالماً حافظاً للشرائع والسنن — ثم أن يكون له جودة استنباط لفروع من التشريع لم يُحَفَظْ مثلاًها عن السلف ، وأن يسلك في استنباطه هو مَسْلَكَ الأئمة الأولين (الذين وضعوا الشرائع) — (أن يكون بعيد النظر محتاطاً لما يمكن أن يحدث في المستقبل كيلا تَوَحَّدَ المدينةُ على حين غُرّة من أهلها) — أن يكون قادراً على ارشاد أهل المدينة الى وجوه استعمال الشرائع التي وضعها الأولون ووجوه تلك التي استنبطها هو — أن يكون شجاعاً عارفاً بأمور الحرب وقادراً على مباشرة الحرب .

تعدد الرؤساء

فاذا لم يوجد رئيس ثانٍ واحدٌ يجمع الشروط الستة جاز أن يكون في

المدينة الفاضلة رئيسان أو ثلاثة أو ستة ، على أن يكون واحد منهم على الأقل حكيماً .

هلاك المدينة الفاضلة (اقراضها)

فاذا فقدت الحكمة من صفات الشخص القائم بأمر المدينة الفاضلة ، أو من صفات الأشخاص القائمين بأمرها ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان القائم بأمر هذه المدينة ملكاً بالاسم ، وكان علينا أن نبث عن شخص حكيم نضمه الى القائم (أو القائمين) بأمر المدينة . فاذا لم نجد مثل هذا الشخص تعرضت المدينة للهلاك ثم هككت .

ملوك المدينة الفاضلة

وملوك المدينة الفاضلة الذين يتوالون في الأزمنة المختلفة واحداً بعد واحد ، سواء أكانوا في مدينة واحدة أو في مدن متعددة ، متعاصرة أو غير متعاصرة ، فانهم كنفس واحدة ، أو كأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله . ان هؤلاء الملوك قد كملوا في العقل وفي التخیل . وبما أن الكمال واحد فيهم فانهم لا يختلفون في شيء .

مضادات المدينة الفاضلة

المدينة الفاضلة كائن طبيعي ، كجسم الانسان أو كالعالم ، وهي مبنية على نظام معين لا يخل ولا يتبدل . ولرئيس المدينة الفاضلة شروط إذا لم تتوفر فلا يكون هنالك رئيس ثم لا يكون هنالك مدينة فاضلة .

أما المضادات للمدينة الفاضلة فهي مجتمعات تضاد المدينة الفاضلة في نظامها وفي صفات الذين يعيشون فيها والذين يتولونها . وأهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة يعتقدون أن كل شيء في العالم يمكن أن يكون مختلفاً مما نألفه اليوم ، حتى الثلاثة مكررة ثلاث مرات يمكن أن تعطيتنا عدداً غير التسعة .

أما الذي جعل الأمور على ما هي عليه اليوم فأحد ثلاثة أمور :
(أ) بالاتفاق (كذا وجدت بلا قصد أو غاية) ،

ب (أو لأن فاعلاً من خارج هذا العالم أرادها أن تكون على ما هي عليه فعلاً .

ج (أو بالتوهم ، أي أننا نحن قد جعلنا في أوهامنا أن الحق والصدق هو هذا الذي نراه الآن ، وإن كل ما نعقله اليوم ونذكر أنه الحق يمكن أن يكون ضده ونقيضه هو الحق .

أنواع المدن المضادة

المدن المضادة للمدينة الفاضلة أربعة أنواع أساسية : الجاهلة والفاسقة والمبدلة والضالة .

(١) أما المدينة الجاهلة (ويقال : الجاهلية) فهي التي لم يعرف أهلها السعادة ، بل ظنوا أن الخير إنما هو الملذات البدنية وأن الشقاء هو آفات البدن . والمدينة الجاهلة في الحقيقة اسم جامع لعدد من المدن التي تجهل حقيقة السعادة وتميل إلى الأوجه المختلفة من السعادة الظاهرة . من هذه المدن الفرعية :

— المدينة الضرورية التي يقصد أهلها أن ينالوا الحاجات البدنية الضرورية من المأكول والملبس والسكن .

— المدينة البدالة (التجارية) التي يقصد أهلها جمع ثروة ، وهم يجعلون الثروة غايتهم من الحياة ثم لا يتفكرون بها انتفاعاً صحيحاً .

— مدينة الخساسة والشقوة : ومقصود أهلها التمتع بالطعام والشراب واللذات البدنية المتعلقة بحسهم وخيالهم والميل إلى الهزل واللعب .

— مدينة الكرامة (الوجاهة) التي يقصد أهلها أن يكونوا مشهورين ومدحجين بين الأمم وعند أنفسهم .

— مدينة التغلب ، ومقصودهم التسلط على غيرهم ، ولذتهم محصورة في ذلك .

— المدينة الجماعية (الاباحية) التي يريد أهلها أن يعيشوا على هواهم يفعلون ما يريدون .

وكل ملك من ملوك هذه المدن يجعل همّه التسلّط على أهل مدينته لينال هو الحظّ الأوفّر من الغايات التي يسعى إليها أهل مدينته .

(٢) المدينة الفاسقة وهي التي يعرف أهلها الآراء الفاضلة ، ولكنهم يسلكون مسلك أهل المدن البجاهلة .

(٣) المدينة المبدّلة ، وهي التي كانت فاضلة ثم تبدّلت .

(٤) المدينة الضالّة ، وهي التي تعتقد أن السعادة تكون بعد الموت ، ثم تعتقد آراءً فاسدة في الله (أنه يجلس على عرش ، مثلاً) وفي العقول الثواني (أنهم ملائكة) . وهم لم يفتنوا إلى أن تلك الأمور الماورائية التي جاءت في الدين يجب أن تُفهم على أنها تمثيلات وتشبيهات فقط . ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه أوحى إليه من غير أن يكون قد أوحى إليه . ويكون قد استعمل في ذلك (في تفهيم ذلك لأتباعه) التمويهات والمخادعات والغرور .

وملوك هذه المدن مضادّون لملوك المدن الفاضلة . وأهل هذه المدن مضادّون أيضاً لأهل المدن الفاضلة (لاختلاف الفريقين في الاعتقاد والفهم لحقائق الأمور) .

النفوس بعد الموت

يجعل الفارابي للنفوس بعد الموت ثلاث أحوال : الخلود في النعيم ، والخلود في الشقاء ، والهلاك (الانحلال والعدم) .

(١) الخلود في النعيم لنفوس أهل المدن الفاضلة :

إذا مات جماعة من أهل المدينة الفاضلة وخلصت نفوسهم من أبدانها اجتمعت تلك النفوس سعيدة بما كانت قد اكتسبته في حياتها الدنيا من الآراء الصحيحة الصائبة . ثم يلحق بهؤلاء أمثالهم وينضمّون إليهم . ويبدو أن هذه النفوس لا تولّف اجتماعاً واحداً بل اجتماعات متعدّدة بتعدّد صناعات أصحاب تلك النفوس في الدنيا . من أجل ذلك تتفاضل تلك الاجتماعات في السعادة من ثلاثة وجوه :

أ - بحسب عددها .

ب - بتفاضل صناعات أصحابها في الدنيا .

ج - بتفاضل أفرادها في صناعاتهم في الدنيا .

فأفضل الاجتماعات اذن هي لأكبر عدد من النفوس المجتمعة من أهل أشرف الصناعات في الدنيا ومن أكثرهم براعة في تلك الصناعة .

(٢) الخلود في العذاب لأهل المدن الفاسقة :

أهل المدينة الفاسقة يعرفون الآراء الفاضلة ولكن يعملون أعمال أهل المدينة الجاهلة فتكتسب نفوسهم هيئات نفسانية رديئة . فتتقرن هيئاتهم الرديئة الأخيرة بهيئاتهم الفاضلة الاولى . وتضاد الهيئات الاولى الهيئات الاخيرة فيحدث للنفس من ذلك أذى عظيم ، ثم تضاد الهيئات الأخيرة الهيئات الاولى فيحدث للنفس من ذلك أيضاً أذى جديد . ويجتمع الأذيان على النفس فيكثر عذابها . وفي الحياة الدنيا لا يشعر أهل المدينة الفاسقة بهذا العذاب لأن الحواس تكون مشغولة بالالتذاذ بمحسوساتها . ولكن اذا تخلّصت النفس من الجسد لم يبق ما يشغل النفس عن تضاد تلك الهيئات المختلفة فتشعر النفس حينئذ بالعذاب وتبقى الدهر كله في أذى عظيم .

(٣) هلاك نفوس أهل المدينة الجاهلة والضالة والمبدلة :

ان نفوس أهل المدينة الجاهلة لا يعلمون شيئاً من آراء أهل المدينة الفاضلة ، ولذلك لا يرتسم في نفوسهم شيء من المعقولات . وتكون نفوسهم حينئذ لا فضل لها على أجسادهم ولا فرق بين نفوسهم وأجسادهم . وهكذا تنحل نفوس هؤلاء مع انحلال أجسادهم وتصبح كلها الى العدم .

وكذلك شأن أهل المدينة الضالة والمبدلة . أما ملك المدينة الضالة وملك المدينة المبدلة فلأنهما يعرفان الآراء الفاضلة التي بدلاها لقوميهما أو أضلا قوميهما عنها ، فان نفسيهما تخلّدان في العذاب مع نفوس أهل المدن الفاسقة . أما اذا تسلط ملك من المدينة الفاسقة أو الضالة أو المبدلة على جماعة من أهل المدينة الفاضلة ثم قهرهم على أن يفعلوا أفعال أهل المدينة الجاهلة ، فان

عملهم الذي قُهرُوا عليه والذي لا يعتقدون به لا يمكن أن يُكسب نفوسهم هيئة رديئة . من أجل ذلك لا تضرهم هذه الافعال ولا تتعذب بها نفوسهم بعد الموت .

لقد ومقارنة

استقى الفارابي نظرياته السياسية من البيئة الاسلامية وما كان فيها من الدول والدويلات في القرن الرابع للهجرة : فالخلافة العباسية كانت مدينة فاضلة كبرى ، والدولة البويهية كانت مدينة فاضلة وسطي ، والدولة الحمدانية كانت مدينة فاضلة صغرى . والدولة الفاطمية والدولة السامانية والدولة الاخشيديّة مثلاً كانت من مضادات الخلافة العباسية فالدولة البويهية فالدولة الحمدانية) .

واستقى الفارابي بعض آرائه من التاريخ السياسي للعراق القديم قبل حمورابي حينما كان في العراق دولة عامّة لم يمنع وجودها وجود مدن مستقلة ، وحينما كان رئيس المدينة (ملكها) يعتقد أنه يحكمُ المدينة باسم إله من الآلهة ويجمع الضرائب من أهل المدينة باسم ذلك الإله ، وأنّ على جميع أهل المدينة أن يتخذوه . ومع أن افلاطون قد جعل رئيس المدينة ملكاً فيلسوفاً ، فإن الفارابي قد تأثر في الشروط التي اشترطها في رئيس المدينة بالسومريين والبابليين والكلدانيين : إن هذه الشروط موجودة في النظام السياسي الذي تخيله الحرنانيون (الحرنانيون ، الكلدانيون) كما نرى في كتاب الفهرست مصر ٤٤٤ ، فلوجل ٣١٩ - ٣٢٠) وموجودة بلقظها عند اخوان الصفا (راجع رسائل اخوان الصفا ٤ : ٢٧ ، ١٨٢ - ١٨٦) . ثم ان الفارابي يرى أن رئيس المدينة يجب أن يكون نبيّاً فيلسوفاً مثل حمورابي مثلاً ، فقد كان حمورابي مُشرعاً تناول شريعته من الإله شمس (فهو اذن نبي لأنه تناول شريعته من الإله شمس ومتفلسف في الشرع أيضاً) .

ان الفارابي قد استقى الفكرة العامة (الدولة المثل) من افلاطون ؛ على ان الموازنة بين كتاب السياسة (الجمهورية) لافلاطون وبين كتاب آراء أهل

المدينة الفاضلة للفارابي تُرنا فروقا أساسية في آراء الفيلسوفين : قبول الفارابي بثلاث مدن فاضلة وإقرار المدن غير الفاضلة في المجتمع (تأثراً بأرسطو الى حدّ ما وبواقع الحياة الاجتماعية في أيتام الفارابي الى حدّ كبير) . وطبقات المدينة عند الفارابي لا صلة لها بطبقات الناس في مدينة أفلاطون . والرئيس عند الفارابي غير الرئيس عند أفلاطون .

للتوسّع والمطالعة

- كتاب المجموع ، القاهرة (جمالي وخانجي) ١٩٠٧ م .
- الثمرة المرضية (فريدريك ديتريشي) ليدن (بريل) ١٨٩٠ م .
- رسائل الفارابي ، حيدرآباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٣٤٤ هـ = ١٩٦٧ م .
- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الآلهي وأرسطوطاليس ، (ديتريشي) ، ليدن (بريل) ١٨٩٠ م ؛ (ألير نادر) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٠ م .
- رسالة في العقل (الاب بويج) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٣٨ م .
- احصاء العلوم (أمين عثمان) ، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٤٩ م ؛ (وقف على طبعه أنخل غنصليس بلانسيه) ، مدريد ١٩٥٣ م .
- مبادئ الفلسفة القديمة ، القاهرة (المطبعة السلفية) ١٩١٠ م .
- رسالة في الخلاء (نجاتي لوغال وآيدن صابيلي) ، انقرة (الجمعية التاريخية التركية) ١٩٥٠ م .
- فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته (محسن مهدي) ، بيروت (دار مجلة شعر) ١٩٦١ م .
- شرح كتاب أرسطوطاليس في العبارة (ولهم كوتش وستانلي مارو) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٠ م .

- كآراء أهل المدينة الفاضلة (ديترشي) ، ليدن (بريل) ١٨٩٥ م ؛
- (البيير نادر) ، بيروت ١٩٥٩ ، مصر ١٣٣٤ هـ = ١٩١٦ م . الخ
- السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات (فوزي مري التجار) ،
- بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٤ م .
- الفارابي ، تأليف عمر فروخ ، بيروت ١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠ م .
- الفارابي ، تأليف سعيد زايد ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٦٢ م .
- الفارابي ، تأليف عباس العقاد ، القاهرة (الجمعية الفلسفية المصرية)
- ١٩٤٨ م .
- فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، تأليف مصطفى عبد الرازق ،
- القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٥ م .
- الفارابي ، تأليف الخوري الياس فرح ، جونيه — لبنان (مطبعة
- الآباء المرسلين) ١٩٣٧ م .
- الفارابي ، تأليف الأب يوحنا قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية)
- ١٩٥٤ م .
- الفارابي ، تأليف جوزيف الهاشم ، بيروت (دار الشرق الجديد)
- ١٩٦٠ م .

إخوان الصفا

سُئِلَ أَبُو حَيَّانَ التَّوْحِيدِيّ ، سنة ٣٧٣ هـ (٩٨٣ م) عن إخوان الصفا وعن زيد بن رُفاعة فقال (المقابسات ٤٥) : « لا يُنسب إلى شيء ولا يعرف له حال إذا تكلم في كل شيء ... وقد أقام بالبصرة زماناً طويلاً ، وصادق بها جماعة (مُحِبِّين) لأصناف العلم وأنواع الصناعة ، منهم أبو سليمان محمد ابن مَعَشَرِ البُسْتِيّ - ويعرف بالمقدسي - وأبو الحسن عليّ بن هارون الزنجاني ، وأبو أحمد المهرجاني ، والعمّوني^(١) وغيرهم ، وصحبهم ، وخدمهم . وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصدقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قرّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله ؛ وذلك أنهم قالوا : إن الشريعة قد دُتِّست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاويةٌ للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية . . . وصنّفوا خمسين رسالةً في جميع أجزاء الفلسفة عِلْمِيَّتِها وعَمَلِيَّتِها وسمّوها رسائل إخوان الصفا ، وكتبوا فيها أسماءهم وبشّوها في الأوراق^(٢) ووهبوا لناس » .

أصلهم واسمهم

نشأ إخوان الصفا في البصرة في مطلع القرن الهجري الرابع . أما اسمهم

(١) ذكر ظهير الدين البيهقي (ت ٥٦٥ هـ = ١١٧٠ م) في رجال إخوان الصفا والعمّوني ، بالقاف لا بالغاء (تاريخ حكماء الإسلام ، دمشق ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م ، ص ٣٥ ، راجع الحاشية ص ٣٦) .

(٢) الأوراق هو الذي ينسخ الكتب بأجر أو يبيع الكتب .

فأخذوه من باب الحمامة المطوقة في كتاب كيلة ودمنة ليبدل على صفوة الاخوة (رسائل ١ : ٦٢ - ٦٣ ، الجامعة ١ : ١٢٨) .

يصف اخوان الصفا انفسهم بأنهم اخوان اصدقاء اصدقاء وادون محبون علماء اخیار فضلاء كرام متعاونون . وهم يؤكّدون جانب الصداقة ويرون « أن صداقتهم قرابة رحيم » ، وأن أحدهم يضحّي نفسه في سبيل اخوانه . ومن أقوالهم في سبيل الدعوة الى جماعتهم قولهم :

« ... فهل إلى صفة إخوان لك فضلاء واصدقاء كرام ، علومهم حكمة وآدابهم نبوة وسيرتهم ملكية ولذاتهم روحانية ومهمهم آلهية . وترك صفة اخوان الشياطين الذين لا يريدونك الا لجرّ منفعة الاجساد او لدفع المضرة عنها . وكن ، يا أخي ، من المؤمنين الذين بعضهم اولياء بعض يأمرؤن بالمعروف وينهون عن المنكر » .

ويحسن أن نلاحظ أن الجماعة يسمّون أنفسهم « اخوان الصفا وخلان الوفا » ، باسقاط الهمزة من « الصفاء والوفاء » .

غايتهم

لا ريب في أنه كان لاخوان الصفا غاية من تأليف جماعتهم ، غير أنهم كتموا هذه الغاية لأنهم ألقوا جماعة سرّية .

واخوان الصفا يصرحون بعدد من الغايات العامة ، فهم يقولون إن غرضهم صلاح الدين والدنيا ، والاقتداء بالحكماء وبالفيتاغوريين من الحكماء على الاخص ، وأن مذهبهم النظر في جميع العلوم الطبيعية والرياضية والآلهية ، وأنهم لا يعادون علماً من العلوم ولا مذهباً من المذاهب .

غير أنهم أيضاً يقولون إن ما يذكرونه من ذلك انما هو رموز وإشارات يجب التنبيه لما تنطوي عليه . فهل كان لهم غاية سياسية مثلاً ؟

إذا علمنا أن اخوان الصفا كانوا جماعة سرّية فلا يبعد أن يكون لهم غاية سياسية من الوصول الى الحكم أو القضاء على الدولة القائمة على الأقل . ولكن الجماعة لم يصرحوا بذلك ولا سلكوا في حياتهم العملية مسلكاً يحملنا على الميل

الى أنهم قصدوا ذلك .
وعندي أن الغاية السياسية لقلب الحكم بعيدة جداً عن اخوان الصفا :
أ - أنهم لم يصبروا بذلك ولا حاولوا ذلك .
ب - ان الدولة البويهية التي كانت تتولى الحكم الفعلي في فارس والعراق ،
والتي نشأت جماعة اخوان الصفا ثم انقرضت في أيامها ، كانت دولة تعطف
عليهم ، فلا يُعقل أن يتآمروا عليها .
ج - ثم ان الاخوان أنفسهم صرّحوا بغايات يمكن أن تكون معقولة
ومقبولة من جماعة مثلهم .
يبدو أن اخوان الصفا كانوا جماعة من المتفلسفين الاخلاقيين الذين رأوا
النزاع الاجتماعي والسياسي والديني راجعاً الى تعدد الأديان والمذاهب الدينية
والجنسية (القومية) في الخلافة العباسية ؛ فأحبوا أن يذويوا جميع تلك
الخلاقات في مذهب واحد جامع مبني على أشياء مأخوذة من جميع الأديان
والمذاهب . ولم تكن تلك المحاولة محاولة أولى ولا أخيرة في التاريخ ، فالمناوية
مثلاً كانت جمعاً بين المجوسية والمسيحية ، كما كان مذهب السيخ في الهند
جمعاً بين الهندوكية والاسلام .

عقيدتهم

كل دعوة محتاجة الى عقيدة . وتكون تلك العقيدة ، في أكثر الأحيان ،
متلبسة بشيء من العقائد السائدة . من أجل ذلك أكثر اخوان الصفا من الكلام
على الاسلام وعلى رجال الشيعة خاصة حتى ظنّ نفر من الدارسين أن الجماعة
شيعة إنامية أو اسماعيلية . غير أن اخوان الصفا أنفسهم يذكرون أنهم يرمزون بهذه
الأسماء الى مبادئ ومدارك ومثل عليا معينة . أن هذه الألفاظ في رسائلهم
يجب ألا تفهم على ما يفهم العامة منها ؛ فهم اذا ذكروا القرآن عَنَوْا به
رسائلهم ، واذا قالوا : « أَهْلُ بَيْتِ نَبِيِّنَا » فانما يعنون إخوانهم . و « الحسين »
رمز لكل انسان يُسْتَشْهَدُ في سبيل مبدئه .
« اخوان الصفا » نشأوا نشأة اسلامية ولكنهم انحرفوا عنها لما اعتقدوا أن

١٠ يعرف الله حق معرفته مستغنٍ عن الرسل (٤ : ٢١) ، وأن الشرائع من وضع البشر .

أما غايتهم فهي الحياة التي وراء هذه الحياة الدنيا ، والتي هي في عُرفهم الحياة الحقيقية للنفس العاقلة الخالدة . ثم انهم في فلسفتهم مُتَخَيِّرون لا يتمسكون بدين واحد ولا بفلسفة واحدة ، بل يأخذون من كل دين وعلم وفلسفة ومذهب ما يعتقدون انه جميل مفيد . ثم هم يَرَوْنَ « ان النفس تبلغ اقصى غاياتها اذا ترقّت في المراتب العالية بالنظر في العلوم الآلهية والسلوك في المذاهب الروحانية الربانية والتعبد في الامور الشريفة من الحكمة على المذهب السقراطي والتصوف والتزهد والترهب على المنهج المسيحي والتعلق بالدين الخنفي ... » (٢٨ : ٣) . اما الانسان « العالم الخبير الفاضل الذكي المستبصر » عندهم فانما هو « الفارسي » النسبة ، العربي الدين ، الحنفي المذهب ، العراقي الآداب ، العبراني المخبر ، المسيحي المنهج ، الشامي النُسك ، اليوناني العلوم ، الهندي البصيرة ، الصوفي السيرة ، المللكي الاخلاق ، الرباني الرأي ، الالهي المعارف (٣١٦ : ٢) .

حقيقة أمرهم

كان اخوان الصفا يدعون الى العيش في مدينة روحانية مشتركين في العلم والمال ، ومذهبيهم فيها الصداقة والنصيحة وحسن المعاملة ثم النظر في جميع الموجودات والبحث عن مبادئها وعلة وجودها وعن مراتب نظامها والكشف عن كيفية ارتباط معلولاتها . ثم ان عبادة الله ليس كلها صلاةً وصوماً ، بل عِمارةُ الدين والدنيا . والعبادة الشرعية من الصوم والصلاة والحج ليست مقصودةً عندهم لذاتها بل هي إشارات إلى غايات قصوى . والناجي الحقيقي في الآخرة من كان جامعاً لفضائل الأمم والأديان كلها ، والنجاة لا تكون بالعبادة والاخلاق فقط ، بل بالاحاطة بالعلوم والمعارف ايضاً .

سبيل دعوتهم ونظام جماعتهم

يبدو أن جماعة اخوان الصفا بدأت من رجل واحدٍ اختار رجلاً ضمّه

إلى نفسه ؛ ثم اتفق الاثنان على رجلٍ ثالث ضمّاه اليهما . ثم اتفق الثلاثة على رابع والاربعة على خامس ، وهلمّجراً . فجماعة إخوان الصفا لم تكن مفتوحة للراغبين في الانتساب إليها ، بل كان أعضاء الجماعة أنفسهم ينتقون الذين يرغبون في ضمّهم اليهم . فاذا وقع اختيارهم على رجل دَعَوْهُ بالأسلوب الذي يوافق مستواه العقلي ومرتبته الاجتماعية :

أ - إذا كان صغيراً أقاموا له حفلةً بيضاءَ (عامة) ودَعَوْهُ مَعَ أترابٍ له اجتذاباً له ولنفرٍ من أترابه الى جماعتهم . وقد كان إخوان الصفا يرغبون في صغار السن رغبة عظيمة كي ينشئوهم على المبادئ التي تلائم الجماعة .
ب - إذا كان رجلاً فوق العشرين بعثوا اليه رجلاً منهم من طبقته وأهل صناعته فيعاشره مدة (من غير أن يُشعره بأنه من إخوان الصفا) . فاذا رآه يوماً في أزمة نفسية أو مادية أو اجتماعية عرّض عليه مساعدة بريئة . ومن هذه الطريق يُعرّفه فيما بعد بإخوان الصفا وبأهدافهم .

ج - إذا كان الرجل وجيهاً كبيراً أو غنياً أو عالماً حكيماً بعثوا اليه رجلاً حكيماً منهم يستمليه أولاً الى نفسه بحُسنِ المعاملة وصفاء الصداقة وصواب التفكير ، ثم يستمليه - اذا رأى فيه ميلاً - الى الدخول في عداد الجماعة . وكان إخوان الصفا لا يقبلون النساء في جماعتهم ، ولا يقبلون الكهول الذين مرّدت أنفسهم على سلوكٍ معين في الحياة وأصبح من العسير أن يُستمالوا الى رأيٍ جديد .

ولما عمّت الدعوة وانتشرت في البلاد وأصبح من المتعذر أن يرسلوا الى كلّ من يتوسّمون فيه الميل الى جماعتهم داعياً خاصاً ، جعلوا يرسلون رسائلهم الى أشخاص مختلفين في البلاد ، ويكون لهم في الأماكن الرئيسة نفرٌ من إخوانهم يراقبون تأثير تلك الرسائل على الذين يتسلّمونها . فاذا علموا أن رجلاً لم يتقبّل تلك الرسائل تقبلاً حسناً ، أو كان يُنذد بها ، قطعوها عنه . واذا رأوا أن رسائلهم أثّرت فيه أو عزّوا الى أخيهم في المنطقة بأن يقاربه بالدعوة شخصياً .

والداخل جديداً في جماعة اخوان الصفا يُسمى «متشيعاً» ، وهم لا يَبْشُرُونَ اليه شيئاً من أسرارهم إلاّ بعد أن يَشِقُوا من اخلاصه . ثم يبدأون بِيث تلك الاسرار شيئاً فشيئاً . وفي جماعة اخوان الصفا أربع طبقات :

(١) الاخوانُ الابرارُ الرحماء — وهم الذين اتموا خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً من العُمُر ، فتنبّهت فيهم « القوة العاقلة المميزة للمعاني المحسوسات الواردة على القوة الناطقة » ، وهم يتميزون بصفاء جوهر النفس وجودة القَبُول (للعلوم والصنائع) وسُرعة التصور . اما مرتبتهم فتقابل أرباب ذوي الصنائع في المدينة (الدولة) .

(٢) الاخوان الاخيار الفضلاء — وهم الذين بلغوا ثلاثين سَنَةً ، وقد تنبّهت فيهم « القوة الحَكْمِيَّة الواردة على القوة العاقلة » . وميزتهم مراعاة الاخوان وسخاء النفس واعطاء الفيض والشفقة والرحمة والتحنن على الاخوان . اما مرتبتهم (في الجماعة) فمرتبة الرؤساء ذوي السياسات .

(٣) الاخوان الفضلاء الكرام — وهم الذين بلغوا أَشَدَّهُمْ وبلغوا الاربعين سَنَةً ، فتنبّهت فيهم القوة الثاموسية الواردة بعد مولد الجسد بأربعين سنة ... وهي تقابل مرتبة الملوك ذوي السلطان والامر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف ... بالرفق واللطف والمداواة في اصلاحه .

(٤) لم ينعت اخوان الصفا هذه الطبقة ، ولكنها طبقة الاخوان الذين بلغوا خمسين سنة . والوصول اليها هو المقصود من جميع رياضيات النفس ، وفيها تنبّه « القوة الملكية الواردة بعد سن الخمسين من مولد الجسد . وفي هذه المرتبة تبلغ النفس من القوة منزلة تشاهد فيه الحق عياناً وتتصل بملكوت السموات وتترك حقائق القيامة والبعث والحساب ومجاورة الرحمن .

رسائلهم

ان رسائل اخوان الصفا التي بأيدينا اليوم ليست وَحْدَةً تأليفية ، فقد ألّفها جماعة من أهل العلم في مدة طويلة . وعدد الرسائل اليوم واحدة وخمسون رسالة ثم رسالة هي فِهْرُسْتْ ، فيصبح العدد على ما يذكر اخوان الصفا

أنفسهم اثنتين وخمسين رسالة .

قسّم اخوانُ الصفا رسائلهم أربعة أقسام موصوفة في ما يلي :

(أ) الرسائل الرياضية التعليمية (العدد - الهندسة - النجوم - الموسيقى - الجغرافية - النسب العددية ، أي الصلات الروحية بين الاعداد - الصنائع العلمية النظرية ، أي انواع العلوم المختلفة كالنبات والحيوان والالهيات الخ - الصنائع العملية والمهنية كالصيد والحراثة والبناء والكتابة الخ - بيان اختلاف الاخلاق - المنطق باقسامه) .

(ب) الرسائل الجسمانية الطبيعية (سَمْعُ الكَيان ، أي المادة والصورة والزمان والمكان والحركة - صورة العالم - الكون والفساد - الآثار العلوية ، أي أحوال الجو - تكون المعادن - ماهية الطبيعة ، أي أثر الطبيعة في النبات والحيوان والمخلّين ... - اجناس النبات - اجناس الحيوان - تركيب جسد الانسان ... - الحواس - والمحسوسات - أثر الأفلاك في الجنين - الانسان علم صغير - ترقّي النفوس في أجسادها - طاقة الانسان لاكتساب المعارف - ماهية الموت والحياة - اللذات والآلام - علل اختلاف اللغات) .

(ج) الرسائل النفسانية العقلية (المبادئ العقلية على رأي الفيثاغوريين - المبادئ العقلية على رأي اخوان الصفا - العالم انسان كبير - العقل والمقول - العالم ، مبدأه وترتيبه وغايته ... - ماهية العشق الآلهي - البعث والحساب والمعراج - الحركة - العلل والمعلولات - الحدود والرسوم) .

(د) الرسائل الناموسية الآلهية والشرعية الدينية (الآراء والمذاهب - الطريق الى الله - اعتماد اخوان الصفا - عشرة اخوان الصفا - الإيمان وخصال المؤمنين - الناموس الآلهي والوضع الشرعي - الدعوة الى الله - الجن والملائكة الخ - انواع السياسات - صورة العالم - السحر والعزائم) .

ومع أن رسائل اخوان الصفا مقسّمة على منهاج يقرب من التقسيم اليوناني للفلسفة ، فإن ما ذكره اخوان الصفا في رسائلهم من الفلسفة والعلوم لم يكن مقصوداً لذاته . لقد كان اخوان الصفا يريدون ان يتقنوا اخوانهم بتلك

المعارف الفلسفية والعلمية ، ولكنهم في الحقيقة كانوا يتخذون من تلك المعارف ستاراً يبتشون من ورائه آراءهم المتعلقة بدعوتهم .

وكان لـ اخوان الصفا رسالة تسمى « الرسالة الجامعة » ، وهي في الحقيقة موجز لرسائلهم مقتصر على الغايات الأساسية من غير ذكر لتفاصيل العلوم والمعارف التي كانوا قد ذكروها مفصلة في الرسائل . ولقد كانت الغاية أن تُقرأ الرسالة الجامعة بعد قراءة سائر الرسائل ، وأن يُضنّ بها على العامة .

قيمة رسائل اخوان الصفا وأغراضها

لرسائل اخوان الصفا قيمة ذات ثلاث شعب :

أ - أنها صورة للحياة العقلية في القرن الهجري الرابع ، وخصوصاً من الجانب الفكري . وهي في الحقيقة مجموع يضم الآراء الفلسفية منذ أيام ثاليس الملطي .

ب - أنها أول كتاب (مجلّد) ضم بين دفتيه جميع أقسام الفلسفة .

ج - أنها المحاولة الأولى لتثقيف العامة بفنون العلم والفلسفة .

نظرية المعرفة

يخالف اخوان الصفا افلاطون في قوله بأن النفس تتعرّف بالتذكر (راجع فوق؛ ص ١٠٢) ويعتقدون أن الانسان اذا ولد كان لا يعرف شيئاً^(١) . وهم يعتقدون أيضاً أن جميع المعارف (حتى تلك التي يظن نفر من الفلاسفة أنها معروفة بأوائل العقول) ترجع في حقيقتها الى ادراك الحواس لها ، قالوا : « ثم اعلم أن كثيراً من العقلاء يظنون أن الأشياء التي تُعلّم بأوائل العقول مركوزة ، (يعتقون ان المعرفة طبيعية في النفس) ... ويسمّون العلم تذكراً ، ويحتجون بقول افلاطون : التعليم تذكّر . وليس الأمر كما ظنوا .. والدليل

(١) تأثر اخوان الصفا في ذلك بالقرآن الكريم (١٦ : ٧٨ ، سورة النحل) : « والله اخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون » .

على صِحّة ما قلنا أن كلّ ما لا تدركه الحواسّ بوجه من الوجوه لا تتخيّله الأوهام ، وما لا تتخيّله الأوهام لا تتصوره العقول ... وعلى هذا القياسِ حكمُ سائر المعقولات ، فانها مأخوذة أوائلها من الحواسّ ... والدليل على ذلك أن العقلاء متفاوتو المرتبة في ادراك المعقولات ، وذلك راجع الى تفاوتهم في جودة الحواسّ وفي حسن تأملهم للموجودات وأسبابِ آخر شئى (٣ : ٣٩٣ - ٣٩٤) .

نظرية العدد والفيض

الغالب على اخوان الصفا أنهم يقلّدون الفيثاغوريين . وكان الفيثاغوريون يعتقدون أن هذا العالم الذي نعيش فيه مركّب ، مادياً وروحياً ، من النسب العددية : لأنه لم يكن مؤلفاً من العناصر الاربعة أو من بعضها ، بل من الارقام والاعداد المرتبطة فيما بينها بنسب معينة . ولكن بما أن فلسفة اخوان الصفا كانت تلفيقية (مراكمّة من فلسفات مختلفة) ، فانهم قبلوا في بعض وجوه فلسفتهم القول بالهيولى والمادّة والعلل والاسباب .

ويتكلّم اخوان الصفا في الاعداد على نحوين :

(١) على النحو العلمي : في الجمع والتفريق (الطرح) والضرب ، وعلى الاعداد المذكّرة (الوتر) والمؤنّثة (الشّق) ، وعلى الاعداد التي تنقسم على اثنين أو ثلاثة الخ بلا باقي ، وعلى الاعداد الصحيحة والكسور ، وعلى الاعداد التي لها جلد ترييبي (نحو $3 \times 3 = 9$ ؛ $5 \times 5 = 25$) ، والاعداد التي ليس لها جلد ترييبي ، الى غير ذلك مما نعرفه في علم الحساب . ويتكلّمون مثل ذلك أيضاً في الهندسة (في أحكام النقطة والخطوط والسطوح والاشكال) .

ويرى اخوان الصفا أن الغاية من تعلّم الهندسة هو رياضة العقل لفهم الفلسفة عموماً والآليات على الأخص . فالنظر في الهندسة الحسّية يعين على الحلق في الصناعات العملية (كالبناء والتجارة وعمل الآلات والادوات) .

وأما النظر في الهندسة العقلية فانه يؤدي الى الخلق في الصناعات العلمية كلها .

(٢) على النحو الخرافي أو الماورائي المتخيل .

يوافق اخوان الصفا رجالَ الأديان في أن العالم مُحدثٌ (موجودٌ بعد وجود الله) وأن الله خلق العالم من العدم بمادته وصورته . ولكنهم لا يعتقدون أن العالم خُلِقَ على الشكل المروي في الأديان ، وهم يرون أن هذا الشكل من الخلق الحسبي المروي في الأديان يُقصدُ منه تقريبُ فكرة وجود العالم من أذهان عوام الناس . من أجل ذلك اذا سأل العامي عن خلق العالم فإننا نكتفي بأن نقول له إن الله خلقه ، وهذا يكفيه ويرضيه ؛ كما لو أن طفلاً سأل أمه عن الحلاوة من أين جاءت ، فإن أمه تقول له إن أباه اشتراها — وليس يُفيدُ الطفلَ ولا العامة ، في رأي اخوان الصفا ، أن يعرفوا شيئاً وراء ذلك عن صنع الحلاوة أو عن خلق العالم .

كيف فاض هذا العالم

يلفتُ اخوان الصفا طريقة الفيض مما كان في هذه النظرية عند أفلاطون وأفلوطين ثم يمزجونها بفلسفة فيثاغوراس في الاعداد وبفلسفة الفلاسفة الطبيعيين من القول بالعناصر الاربعة نزولاً الى فلسفة أرسطو القائلة بالهوى والصورة .

يجري الفيض في تسع دركات (من أعلى الى أدنى) لأن الأرقام تسعة . وهو يجري بالضرورة لأن الله جوادٌ مُنعم فلا يجوزُ أن يمنع نعمته وجوده عن الظهور . وفي ما يلي وصف لظاهر نظرية الفيض عند اخوان الصفا : ان الموجود الاول (الله) قديم قائم بنفسه حكيم قدير عالم . ومنه يكون الفيض حسب المراتب التالية :

أولاً — قال اخوان الصفا : « ان الباري جل ثناؤه أول شيء اخترعه وأبدعه من نور وحدانيته كان جوهرأ بسيطاً يقال له العقل الفعال ، كما أنشأ الاثنين من الواحد بالتكرار » . فالعقل الفعال ، عند اخوان الصفا اذن ، هو الواحد المقابل لله : بعد أن خلق الله العقل الفعال أودع الله فيه

جميع صور الموجودات حتى تفيض تلك الموجودات من العقل الفعّال (لأن الله لا يمكن أن يباشر إيجاد الموجودات التي تتصل بالمادة) . وهذا العقل الاول في ترتيب الفيض يسمى أيضاً العقل الكلي .
ثانياً - تفيض النفس الكلية من العقل الكلي (وهي التي تتحكّم في العالم بالتحريك والتشكيل والتصوير) .

ثالثاً - يفيض الجسم الكلي (وهو جملة الوجود المادّي) من النفس الكلية .
رابعاً - من النفس الكلية مباشرة تفيض الهوى الاولى (وهي جوهر بسيط لم يتلبّس بعد بصورة ، ولكن فيه استعداداً لأن يتخذ كل صورة من صور المصنوعات الالهية الاولى كالماء والتراب والرخام وأشباهها) .
خامساً - تفيض الطبيعة (قوى الطبيعة) وهي التي تفعل الحياة في الاجسام الموجودة في عالمنا من الحرارة والنمو .
وهنا يقف أثر العقل الفعّال (العقل الكلي) ، لأن الفيوضات التالية ناقصة ولا تليق باهتمامه .

سادساً - يفيض الجسم ، أو الجسم الكلي المطلق ، وهو ما أصبح له طول وعرض وعمق (ولكن قبل أن تتألف منه العناصر الاربعة) .
سابعاً - يفيض الفلك ، وهو جسم شفاف كروي يحيط بالعالم .
ثامناً - تفيض الأركان (العناصر الاربعة) : الماء والهواء والتراب والنار .
تاسعاً - تفيض المولّدات (الاجسام الجزئية العامة : مثل الخشب والحديد والنبات واللحم) .

النفس : أصلها ومصيرها

النفس عند اخوان الصفا جوهره روحانية بسيطة سماوية حيّة بذاتها علامة بالقوة فعالة بالطبع . وهي تبقى بعد مفارقة الجسد إما متلذّدة مسرورة فرحانة واما مغتمة خاسرة .
والنفس الجزئية (نفس الفرد الواحد) جزء من النفس الكلية ، ولكن ليست منفصلة منها ولا هي إيتاها بعينها .

كانت النفس في العالم الروحاني في المَلَأ الأعلى مقبلة على العقل النعَلات
تقبل منه الفيض والفضائل والخيرات ، وهي ملتذّة مسرّجة . فلمّا امتلأت
من الفضائل أرادت أن تتولّى هي الفيض على ما هو دونها ، فجعلت تُفيض
شيئاً من فضائلها على الهَيُولي . فلما رأى الباري ذلك عدّه منها جناية ،
فأراد أن يعاقبها عقاباً هو من جنس عملها . إنّ النفس كانت تتسلّى ، وهي
في المَلَأ الأعلى ، بأن تدبر الهَيُولي (المادة) في الأرض من غير أن تتعرّض
لمساوئ الوجود في الأرض ومن غير أن تتحمّل تبعّة ما تعمل . من
أجل ذلك أخرج الله النفس من المَلَأ الأعلى وفرض عليها أن تتصل بالجد
وتشاركه الحياة في الدنيا بحسّاتها وسيئاتها .

وموعد سقوط النفس (الجزئية) الى الجسد الذي تُخص به هو يوم
مسقط النطفة لذلك الجسد في الرَّجْم . وتخضع النفس في النطفة ، وهما في
الرحم ، لتأثير الكواكب ، فهم يقولون (٢ : ٣٥٣ - ٣٦٠) :

اول ما تسقط النطفة في الرَّجْم يكون التدبير لِرُحَلّ لأن فلّكه اقصى
الافلاك عن الارض واقربها الى عرش الرحمن . فاذا تم الشهر الاول
انتقل التدبير الى المشتري في الشهر الثاني ، وفي الشهر الثالث يصبح التدبير
للمريخ . فاذا كمل الشهر الثالث انتقل الجنين الى تدبير الشمس رئيسة
الكواكب ومَلِكَة الفلك وقلب العالم فتنفخ في الجنين روح الحياة ، وتسري
النفس الحيوانية فيه . وفي الشهر الخامس يتقل التدبير الى الزهرة - وهي
صاحبة النقش والتساوير - فتستقيم خِلقة الجنين وتظهر اعضاؤه . وتكون
سُرّة الجنين متصلة بِسُرّة أُمّه تمتص منها الغذاء الى يوم الولادة . واذا كان
الجنين ذكراً كان وجهه مما يلي ظهر امه ، وان كان انثى فعكس ذلك .
وعند دخول الشهر السادس يصير التدبير لعطارد .. فيتحرك عندئذ الجنين
في الرحم ويتنفس ويستيقظ وينام . ثم يدخل الشهر السابع ويصير التدبير
للقمر فيربو الجنين وتشتد اعضاؤه .. ومحس بضيق مكانه ويطلب التنقل
والخروج . ولكن ربما بقي الى الشهر الثامن ..

ومع ما يلحق النفس من الاذى في الحياة الدنيا فانها تستفيد كثيراً من المعارف . ان النفس لا تستطيع أن تكتسب فضائل — فوق فضيلة التأمل في الباري تعالى في الملأ الأعلى — الا اذا اتصلت بجسد في هذه الأرض . فاذا استطاعت النفس ان تستكمل فضائلها في هذه الحياة الدنيا ثم فارقت جسدها فانها تعود الى مكانها الأول وهي أكثر اختباراً وأكثر استعداداً للتمتع بالذات الروحانية في الملأ الأعلى . وأما اذا لم تستكمل فضائلها فانه يُحال بينها وبين عودتها الى مكانها الاول فتبقى هاوية في ظلام الانهاية (تهوي في الهواء دون السماء راجعة الى قعر الاجسام الملهمة وأسر الطبيعة الجسدانية) ويكون لها ذلك عقاباً على تضييع فرصة وجودها في الجسد .

الحشر الأصغر والحشر الأكبر : الدنيا والآخرة

يبقى الجنين في الرحم مدة حتى يتكامل خلقه ويصبح قادراً على الخروج الى الدنيا والعيش فيها . وكذلك النفس تبقى في الجسد حتى تصبح مستعدة للحياة الروحانية الكاملة في الملأ الاعلى .

ومفارقة النفس للجسد (بموت الجسد) يدعى ، عند اخوان الصفا ، القيامة أو الحشر الأصغر . واخوان الصفا لا يخافون الموت ولا يكرهونه ، بل يحبونه ويستعجلونه ، لأن هذا الدنيا للجسد دار عذاب . أما الحياة الثانية للنفس ، بعد موت الجسد ، فهي الحياة الحقيقية : حياة الكمال وحياة السعادة والنعم .

فاذا فارقت جميع النفوس الجزئية أجسادها ، ولم يبق في هذا العالم المادي حياة ، لم يبق هنالك ضرورة لبقاء النفس الكلية في هذا العالم ولا لبقاء العالم نفسه . عندئذ تعود النفس الكلية — التي كانت النفوس الجزئية تنفرد منها — الى الله فيبطل العالم ثم يبطل الوجود كله ما عدا الله . هذا هو الحشر الأكبر أو القيامة الكبرى ، وهو نهاية للعالم وخراب له .

بعدئذ يعود الفيض من جديد .

الايمن والأديان والشرائع

الايمن نوعان : ظاهر وباطن . فالايمن الظاهر هو تصديق الانبياء في ما يقولونه والاقرار به باللسان . أما الايمن الباطن فهو اضممار القلوب على تحقيق الأشياء التي أقرّ بها اللسان .

أما الاعتقاد بالله فهو أن يوقن المعتقد أن الله قد رتب الوجود على ما اقتضت حكمته هو وعلى ما أصبح في الوجود من القوانين الطبيعية . ثم ان العالم يسير بمقتضى ذلك الترتيب وتلك القوانين من غير خلل ولا تبديل . والله لا يبدل ذلك الترتيب ولا يُخلّ بتلك القوانين ، لا لأنه عاجز عن ذلك ، بل لأن حكمته وضعت ذلك ولأنه ليس من المعقول أن يخالف حكمته بنفسه .

أما الملائكة والجن والشياطين وابليس فهم عند اخوان الصفا رموز الى القوى الطبيعية . ان نفوس الناس ، اذا فارقت ابدانها وكان ناسها صالحين ، أصبحت بعد مفارقة ابدانها ملائكة . وكذلك النفوس الشريرة تصبح مردة وعفاريت من الجن ، اذا هي فارقت ابدانها . أما ابليس رئيس الشياطين والشياطين فانهم البشر الجاهلون لحقيقة الدين وحقيقة المعاد والمنكرون لها احتجاجاً منهم بأنهم من الامور الغائبة عن أبصارهم .

والانبياء ، عند اخوان الصفا ، أطباء النفوس ومنجموها . ومن خصائصهم الوحي ثم اظهار الدعوة في الامة ثم تدوين الكتاب المنزل وايضاح معانيه ، ثم مداواة النفوس وتهذيبها وإقامة الاحكام بين الناس . وربما كان النبي نفسه ملكاً لأن النبوة تنظر في أمر الدين والدنيا معاً . وربما كان الملك شخصاً غير النبي في الزمن الواحد ، إذ الملك والدين توأمان لا قيام لأحدهما الا بالآخر .

ويرى اخوان الصفا أن الانبياء كثار وفيهم من لم تنص عليه الكتب السماوية . فالنبوة عندهم هي أرقى الدرجات التي يصل اليها العلماء والفلاسفة ، فكل فيلسوف كبير نبي . من أجل ذلك نراهم يجمعون بين موسى وعيسى

ومحمد وزرادشت وسقراط وعلي والحسين وبين الحكماء منهم من اخوان الصفا أنفسهم في طبقة واحدة .

والانسان أفضل المخلوقات وخليفة الله في أرضه ، ولذلك وجب أن يأتيه الوحي من الله حتى يحسن القيام على غير أبناء جنسه وعلى من هم دونه من أبناء جنسه أيضاً . والانبيااء متفاوتون في قبول الوحي على حسب استعدادهم . والوحي عندهم من عمل القوة المتخيلة . .

والدين ، عند اخوان الصفا ، أن ينقاد كل مرووس لطاعة رئيسه ، وألاً يعصيه في ما يأمره به وينهاه عنه فيما فيه صلاح للجميع . والدين ضروري في سياسة الناس . ثم ان كثيراً من الناس مجبولون على التدبّر والورع ، وهم في كلّ حين يسألون الله المغفرة ويطلبون منه حسن التوفيق في الدنيا وخير الآخرة . واخوان الصفا يحشون الانسان العاقل على أن يبحث عن دين بلا عيب ، وهم لا يعلنونه اذا تمسك بدينه ومذهبه وهو يرى حوله خيراً منهما .

اما « الدين » عندهم فهو دين الاسلام (٤ : ٥٩) ، إذ « ملّة الاسلام أكد الاسباب لأنه خير دين دان به المتأهون وافضل طريق يقصده إلى الله القاصدون ، وهو القدوة بدين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، ويعلم كتابه الذي جاء به مهيمناً على كتب الاولين ، وبسنة الشريعة التي هي أعدل سنة سنّها المرسلون (٤ : ٢٤٢) . وهكذا كان الاسلام أفضل الاديان ، والمسلمون أفضل الامم (٤ : ١٧٢) .

والدين ايضاً ، كما للايمان ، ظاهر وباطن . وظاهر الدين هي الاعمال التي يأمر بها الدين جميع أتباعه كالصلاة والصيام والزكاة والقراءة والتسبيح وعلم الاخبار والروايات والقصص . وهذه الأمور تليق بالعامّة . وأما باطن الدين فهو النظر في مقاصد الدين . فلكلّ عمل في الدين غاية قصدها واضح الدين من وراء ذلك العمل . فاذا استطاع الانسان العاقل ، في رأي اخوان الصفا ، أن يعرف القصد من ذلك العمل الديني ويصل اليه فلا عليه أن يقوم

بالعمل نفسه . وهذا طبعاً للخاصة من الحكماء .
وهناك فرق بين الدين والشرعة . الدين أمر الهي ، وهو اطمئنان في
الانسان واعتقاد بالله وبأحوال الدنيا والآخرة . ولذلك لا يجوز الإكراه
في الدين ، لأن الإكراه لا يمكن أن يغير شيئاً من عقيدة الانسان الباطنة .
ثم ان الدين واحد عند جميع الانبياء . ولكن للدين شرائع متعددة بتعدد
الانبياء ، وتعدد البيئات التي يوجد فيها هؤلاء الانبياء . والشرعة او « شرعة
الدين » امر وضعي دنيوي به يكون ثبات الدين ودوامه بين الناس ، ولذلك
جاز اكراه الناس على اتباع الشرعة ولم يجز اكراههم على الاخذ بالدين .
فالعمل بالشرعة اذن ليس شيئاً أكثر من العمل بظاهر الدين مجارة للناس ،
سواء أكان الانسان يعتقد بما يعمل ام لا يعتقد به .

والشرعة تكون لأتباعها بمثابة مدينة (دولة) روحانية ، يعيشون فيها
عيشة روحية . وكلما كان عدد اتباع الشرعة أكثر كانوا هم اشدّ سروراً وفرحاً .
ولا يجوز لأحد ان يتهاون بأمر الناموس (الشرائع) ، حتى الفلاسفة
لا يجوز لهم ذلك . وكذلك لا يغفر لأحد ان يستغل أمر الشرعة في سبيل الدنيا .

موقف اخوان الصفا من الأديان وأهلها

يرى اخوان الصفا ان اختلاف الناس في الرأي الديني وفي الشرائع
والمذاهب أمر طبيعي لتفاوت المقدرة في الدين وضعوا تلك الشرائع ولاختلاف
الناس الذين وضعت تلك الشرائع لهم . ولاختلاف الآراء والمذاهب فوائده ،
منها أن كل صاحب شرعة يفرض بعقله على استنباط الغايات من دينه
ومذهبه ثم يحاول أن يؤلف البراهين للدفاع عما يعتقد ولإبطال حجج خصوم
دينه ومذهبه . ويحاول أتباع الأديان والمذاهب في أثناء ذلك أن يبحث
بعضهم عن عيوب بعض فيتجنبوا ما يروونه عيباً ويتمسكوا بما يرونه
فضيلة . ثم ان اخوان الصفا يرتاحون الى تعدد الشرائع والمذاهب ، لأن
وجود شرعة واحدة في البيئة يجعل الأمور ضيقة على الناس في حياتهم
الاجتماعية . ولقد وقف اخوان الصفا من الأديان والمذاهب موقفاً عملياً :

« انهم لا يعادون علماً ولا مذهباً » . وقد أمروا أتباعهم ألا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ، وألاً يتعصبوا لمذهب على مذهب : لأنّ رأيهم ومذهبهم يستغرقان المذاهب كلّها ويجمعان العلوم جميعها . ويرى اخوان الصفا أن الانسان العاقل حرّ في أن يعتقد من الآراء والمذاهب ما يشاء ، ولكنهم ينكرون ثلاثة أمور :

أ - أن يعتقد الرجل رأيين متناقضين في وقت واحد ؛

ب - أن يترك رأياً ثم يعود اليه ؛

ج - أن يعتقد رأياً قد ظهر فسادُه عند العاقلين .

الآراء الفاسدة ، في نظر اخوان الصفا : رأي الدهرية الذين يقولون إن العالم قديم ولا صانع له ، ورأي الثنويّة الذين يقولون بأن للعالم صانعين ؛ ورأي أهل التناسخ القائلين بتردّد النفس الواحدة في أجسام مختلفة مرة بعد مرة . ومنها آراء الصابئة الذين ينسبون خلق العالم الى أحكام النجوم ؛ وآراء المشركين الذين يعدّون الآلهة .

وأما الآراء الفاسدة من آراء الفرق الاسلامية خاصة فرأي الحشوية الذين يؤمنون بالخرافات المدسوسة في الحديث ، ورأي الشيعة الذين يعتقدون أن الامام مختف من خوف أعدائه ، ورأي المتكلمين الذين يكفّر بعضهم بعضاً وكلّهم مسلمون ، ورأي المشبّهة الذين ينسبون الى الله عدداً من صفات البشر ، ثم رأي الجبرية الذين يعتقدون أن الانسان مجبر على أفعاله ولا خيرة له في عمل الجليل وترك القبيح .

ولإخوان الصفا تفسير بارع للمعجزة

تظهر المعجزة على يد الانبياء في ما يصيب الناس من نعيم أو نقم . ولكن تلك النعم أو النقم ليست نتيجة لرضى النبي أو سخطه ، بل نتيجة لطاعة الناس أو عصيانهم للقواعد التي وضعها الانبياء . ان المريض اذا برىء من مرضه ، فالفضل لا يعود الى الطبيب وحده ، بل الى المريض الذي تقيّد بأشارة الطبيب . ولو أن المريض عصى طبيبه فانه لا يبرأ ولو

أراد له الطيب ذلك .

المجتمع والدولة

الناس عند اخوان الصفا طبقات مختلفة بعضها فوق بعض من يوم الولادة : بعضهم من أبناء الملوك ، وبعضهم من أبناء التجار ، وبعضهم من أبناء الفقراء . وهم يَرَوْنَ أن في اختلاف الطبقات حكماً ، فان الانسان لا يستطيع أن يقوم بجميع أعمال المجتمع ، فاختلاف طبقات الناس يسهل قيام كل طبقة بعمل معين . ثم تتعاون جميع الطبقات على صلاح المجتمع . والناس في المجتمع لا بد لهم من ملك يقيم سنة الدين والأحكام بينهم . من ذلك تنشأ الدولة . والدين والدولة عندهم لا يفترقان . إلا أن الدين أفضل لأن الدولة أقيمت من أجل إقامة احكام الدين .

واللدولة ، عند اخوان الصفا ، عُمرٌ معين وأدوار تتقلب فيها . ولأخوان الصفا رسالة جمعوا فيها رأيهم في الدولة وعمرها وتبدلها ، قالوا : (١ : ١٣١ - ١٣٢) :

واعلم ، يا أخي ، بأن أمور هذه الدنيا دول وثوب (١) تدور بين أهلها قرناً بعد قرن ومن أمة الى أمة .

واعلم بأن كل دولة لها وقت منه تبدىء وغاية اليها ترتقي ، وحدٌ اليه تنتهي . فاذا بلغت الى أقصى غاياتها ومدى نهاياتها تسارع اليها الانحطاط والنقصان وبدأ في أهلها الشوم والخذلان ، واستأنف في الآخرين (شيء) من القوة والنشاط والظهور والانبساط ، وجعل كل يوم يقوى هذا ويزيد ، ويضعف ذلك وينقص الى ان يضمحل الاول المقدم ويستمكن الآتي المتأخر . والمثال في ذلك مجاري احكام الزمان ، وذلك ان الزمان كله نصفان نصفه نهار مضى ونصفه ليل مظلم . وأيضاً نصفه صيف حار ونصفه شتاء

(١) دول جمع دولة ، وثوب جمع نوبة ، وكلتاها بمعنى مجيء الأمر مرة بعد مرة . والدولة ايضاً الجماعة المنظمة تنظيمًا سياسياً .

بارد وهما يتداولان مجيئيهما وذهابهما : كلما ذهب هذا رَجَعَ هذا ، وتارة يزيد هذا وينقص هذا ؛ وكل ما نقص من احدهما زاد في الآخر بذلك المقدار ؛ حتى اذا تناهيا الى غايتهما في الزيادة والنقصان ابتداءً للنقص في الذي تناهى في الزيادة وبدأت الزيادة في الذي تناهى في النقصان . فلا يزالان هكذا الى ان يتساويا في مقداريهما ثم يتجاوزان على حالتيهما الى ان يتناهما في غايتهما من الزيادة والنقصان . وكلما تناهى احدهما في الزيادة ظهرت قوته وكثرت أفعاله في العالم وخفيت قوة ضده وقلَّتْ أفعاله .

فهكذا حكم الزمان في دولة أهل الخير ودولة أهل الشر ، تارة تكون الدولة والقوة وظهور الافعال في العالم لاهل الخير وتارة الدولة والقوة وظهور الافعال في العالم لاهل الشر ، كما ذكر الله عز وجل وقال (١) : « وتلك الأيام نداولها بين الناس » ، « وما يَعْقِلُهَا الا الْعَالِمُونَ » (٢) . وقد نرى ، ايها الأخ البار الرحيم ابْدَكَ الله وإيانا بروح منه ، انه قد تناهت دولة أهل الشر وظهرت قوتهم وكثرت أفعالهم في العالم في هذا الزمان . وليس بعد التناهي في الزيادة الا الانحطاط والنقصان . واعلم بأن الدولة والملك ينتقلان في كل دهر وزمان ودور وقيران (٣) من أمة الى أمة ، ومن اهل بيت الى اهل بيت ، ومن بلد الى بلد .

واعلم ، يا أخي ، ان دولة أهل الخير أَوْلَمَّا من قوم علماء وحكماء وخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد ويتفقون على دين واحد ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً ألاّ يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصره بعضهم بعضاً ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم

(١) القرآن الكريم ، سورة آل عمران (٣ : ١٤٠) . يبدو أن إخوان الصفا متأثرون هنا برأي الثنوية القائلين بأن الوجود مؤلف من النور والظلمة ومن الخير والشر ، وأن النور والظلمة يتماقبان في السيطرة في الوجود (راجع ، فوق ، ص ٥٠) .

(٢) القرآن الكريم ، سورة العنكبوت (٢٩ : ٤٣) .

(٣) القرآن تمييز فلكي : التقاء كوكبين في غط نظر واحد . والسنوات التي تحدث فيها القرائات تكون (في رأي المنجمين) سنوات ذات حوادث مهمة .

في ما يَقْصِدُونَ من نصرة الدين وطلب الآخرة لا يبتغون سوى وجه الله ورضوانه جزاءً وشكوراً .

فهل لك ، أيها الأخ البارُّ الحكيم ابدك الله وايانا بروح منه ، بأن ترغب في صحبة اخوان لك نصحاء واصدقاء لك أخيار فضلاء هذه صفتهم بأن تقصد مقصيدهم وتتخلق بأخلاقهم وتنظر في علومهم لتعرف مناهجهم وتكون معهم وتنجو بمقازتهم لا يَمَسُّهُمْ السوء ولا هم يحزنون .

المرأة

رأي اخوان الصفا سيء في المرأة ، ولها عندهم قيمتان : ان يستمر النسل في الارض ، وان تكون زوجاً للذي لا يستطيع التعفف . أما من الناحية العقلية فهي معدودة مع الصبيان والجهال والخدم والحمقى . واخوان الصفا لم يدخلوا النساء في جماعتهم .

التربية والتعليم

تبدأ صفات الانسان بالتكوّن منذ وجوده في الرحم ، ولكنها لا تبدأ في الظهور والبروز الا بعد السنة الرابعة من مولده . والبيئة تأثير كبير في التربية لأن الطفل يقلّد الدين ينشأ بينهم في كل أمورهم ، خيراً أو شراً . والاطفال يقلدون في العادة آباءهم واساتذتهم ، ثم يألفون ما كان آباؤهم واساتذتهم قد ألفوا من المطاعم والملابس والالوان والآراء . من أجل ذلك يكون نجاح الابناء في الصناعات أكثر اذا عملوا في صناعات آباءهم . وغاية العلم طلب السعادة في الآخرة وصحة معرفة الله وأمور الدين في الدنيا . ويرى اخوان الصفا أن النفس تكون بعد الولادة كالورقة البيضاء ، وإنما يَثْبُت فيها ما يَثْبُت بعد الولادة ، بعامل التقليد والتلقين والتفكير .

الأخلاق نوعان : مركوزة ومكتسبة

من الاخلاق قسم مركوز يولد مع الشخص ، وقسم مكتسب يضاف الى الاخلاق المركوزة في أدوار الحياة المختلفة . وتقرّر الاخلاق المركوزة

بثلاثة عوامل رئيسية :

أ- احكام النجوم ، أي تأثير الكواكب في الجنين ، قبل الولادة .
 ب- أخلاط الجسد ونسبة بعضها الى بعض . يرى اخوان الصفا أن جسم الانسان يتألف من العناصر الاربعة بنسب مختلفة ، فمن غلبت على طباعهم الحرارة كانوا شجعاناً أسخياء متهورين شديدي الغضب أذكياء . ومن غلبت على طباعهم اليبوسة (من عنصر التراب) كانوا صابرين في الاعمال ثابتي الرأي .

ج- تأثير الاقليم (البيئة الطبيعية) . ان اخلاق البشر تختلف باختلاف مساكنهم من مشرق الارض أو مغربها ، ومن جبالها أو سهولها أو شواطئها . وبعد الولادة تستجد للانسان أخلاق ، لأن الانسان قابل لأن يتعلم جميع الحاصل والاخلاق مذمومتها ومحمودها .

والمفروض أن تكون الاخلاق المركوزة ثابتة في الطباع ، وأن تكون الاخلاق المكتسبة متبدلة بين زمن وزمن وعند الانتقال من حال الى حال . يقول اخوان الصفا (٤ : ١١١) : ان الانسان كثير التلون قليل الثبات على حال واحدة . وذلك انه قل من الناس من تحدث له حال من احوال الدنيا او امر من امورها من غنى الى فقر ، او من فقر الى غنى ، ... او من عزوبة الى تزويج ، او من ذل الى عز ، ... او من رفعة الى ضعة ، او من مذهب الى مذهب ، او من شباب الى شيخوخة ، او من صحة الى مرض ، الا يحدث له خلق جديد وسجية اخرى .

والانسان يستطيع أن ينتقل من خلق مذموم الى خلق محمود ، أو من خلق محمود الى خلق مذموم . والانتقال عن الخلق المركوز أصعب من الانتقال عن الخلق المكتسب . واذا طال الانسان على خلق مكتسب أصبح الانتقال عنه أكثر صعوبة ، لأن الاخلاق المكتسبة اذا طال عليها الزمن أصبحت وكأنها مركوزة ، والعادة توأم الطبيعة ، وانزعاع الطبيعة أمر صعب . غير أن الاخلاق تحتاج في تبديلها الى قمع أو قهر أو روية . ان الاخلاق

الردية والافعال القبيحة تُقاوم بأضدادها من الافعال الجميلة ، فالحدة تُقمع بالحلم ، والعجلة بالآناة . فاذا استعمل العَجول الآناة مدة طويلة حلت الآناة في طبعه محلّ العجلة .

وقد يستطيع الانسان ، من طريق التفكير ، أن يُردّ نفسه عن الخلق القبيح ، ولكن ذلك صعب ولا يتأتى لجميع الناس . ذلك لأن الانسان مطبوع على ألا يترك النفع الحاضر العاجل ويزهد فيه ثم يطلب الغائب الآجل ويرغب فيه الا بعد ما يتبين له فضل الآجل على العاجل ويتمحق ذلك . وأخذ اخوان الصفا من سقراط أن الاخلاق معروفة بالعقل ، قالوا : من الممكن أن يكون لبعض الناس عقل يعرف به القبيح وينزجر عنه ، ويعرف الجميل ويأمر به .

ثم نظر اخوان الصفا الى الخير نظرة مطلقة مجردة من كل نفع عاجل أو آجل . ثم لا بد من فعل الخير للخير ، ولو كان للعدو . قالوا : وأما الاخيار فهم الذين يعملون ما رسم لهم في النواميس الالهية ، ويفعلون ما أوجبه العقول السليمة ولا يطلبون على ذلك عوضاً من جر منفعة الى اجسادهم او دفع مضرة عنها ، فعند ذلك يقال لهم أخيار على الاطلاق ، وانهم من ابناء الآخرة . من أجل ذلك ينصحك اخوان الصفا بقولهم (٤ : ٢٩٧ - ٢٩٨) :

«... فتكون اخلاقك رضية وعاداتك جميلة وافعالك مستقيمة : تؤدي الامانة الى اهلها ، كائناً من كان من وليّ او عدوّ ، وتأخذ نفسك بحفظها وترعى حق من استرعاك حقها وتحسن مجاورة جارك ... مع قلة الطمع ... ثم تريد للغير ما تريده لنفسك .

وسيلك أن تعود نفسك عمل الخير لأنه خير ، لا تريد بفعلك عيوضاً ، ولا يملكك على فعله خوف . فمتى فعلت لطلب المكافأة (اي وانت تفكر بها) لم يكن عملك خيراً ، وان لم تطلب المكافأة (فعلاً) . وكذلك اذا اردت من عمل الخير الذكر والاسم (الشهرة) كنت منافقاً ،

ولم يكن عملك خيراً . والمنافق لا يستأهل ان يكون في جوار الروحانيين .
 ويُصرّ اخوان الصفا على ان يكون عمل الاخيار مطابقاً لعلمهم ، وإلا لم
 يكن لعلمهم نفع ولما جاز ان يطلق عليهم اسم « الاخيار » . قالوا : « انا
 نجد اقواماً علماء متفلسفين يصنفون الكتب في تحسين الاخلاق ويأمررون
 الناس بها وهم اسوأ الناس خُلُقاً . ونجد أقواماً ليس لهم علم كثير وهم
 مُهتَدَبو الاخلاق » .

وكذلك أخذ اخوان الصفا من أفلاطون أن الفضائل كلّها « عدل » أي
 اعتدال ، وأن الفضيلة توسط بين طرفين متناقضين .

الفضائل فيض إلهي

وتمشياً مع نظريتهم في وجود العالم بالفيض جعلوا حسن الخلق من
 مواهب الله وأخلاق الملائكة تصل الى الانسان بالفيض أيضاً ، قالوا ٤ :
 ١١٨ - ١١٩ ثم ٣ : ٢٧٥ :

« حسن الخلق من مواهب الله ، وهو من اخلاق الملائكة »
 « اعلم ان تلك المحاسن والفضائل كلّها انما هي من فيض الله واشراق
 نوره على العقل الكلي ، (ثم) من العقل الكلي الى النفس الكلية ، (ثم)
 من النفس الكلية على الهيولى وهي الصورة التي تُري الانفس الجزئية في
 عالم الاجسام على ظواهر الاشخاص والاجرام » .
 فمصدر الفضائل عندهم علوي عام . ولكن الاجسام تتقبل من تلك
 الفضائل ما تساعد هيولاها (مادتها) على قبوله . ان المرأة المُجَلَّوة مثلاً
 تعكس خيال ما يترأى فيها خيراً مما تعكسه المرأة الرديئة ، مع ان الشيء
 الذي يترأى في المرأتين واحد .

للتوسع والمطالعة

— رسائل اخوان الصفا ، بمبئي (مطبعة نخبة الاخبار) ١٣٠٥ —
 ١٣٠٦ هـ ، (خير الدين الزركلي) ، القاهرة (المكتبة التجارية

- الكبرى (١٣٤٧ هـ = ١٩٢٨ م ؛ بيروت (دار صادر ودار
بيروت) ١٩٥٧ م .
- الرسالة الجامعة (جميل صليبا) ، دمشق (المجمع العلمي العربي)
١٩٤٨ — ١٩٤٩ م .
- رسالة جامعة الجامعة (عارف تامر) ، بيروت (دار النشر
للجامعيين ١٩٥٩ م .
- رسالة الحيوان والانسان ، مصر (مطبعة الترقى) ١٩٠٠ م .
- اخوان الصفا ، تأليف عمر فروخ ، بيروت ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م .
- اخوان الصفا ، تأليف عزّت عبد العزيز ، بيروت (دار المعارف)
١٩٥٤ م .
- اخوان الصفا ، تأليف عمر الدسوقي ، القاهرة ١٩٤٨ م .
- حقيقة اخوان الصفا ، تأليف عارف تامر ، بيروت (المطبعة
الكاثوليكية) ١٩٥٧ م .
- اخوان الصفا ، تأليف جبّور عبد النور ، القاهرة هرة ١٩٤٥ م .
- حقيقة اخوان الصفا ، تأليف محمود الملاح ، بغداد (دار المعرفة)
١٩٥٢ م .

البوزجاني

ولد أبو الوفاء محمد بن محمد بن يحيى بن اسماعيل بن العباس البوزجاني الحاسب يوم الاربعاء أول رمضان سنة ٣٢٧ (١٠ - ٦ - ٩٤٠ م) في بوزجان ، وهي بلدة بين هراة ونيسابور ؛ وقرأ علم العدد والحساب والهندسة على عمه أبي عمرو المغازلي وعلى خاله أبي عبد الله محمد بن عنبسة ، وعلى أبي يحيى الماوردي وابن كرنيب (الفهرست ٣٩٤) .

وفي سنة ٣٤٧ هـ (٩٥٩ م) انتقل البوزجاني الى العراق واشتهر فيها وقرأ عليه الناس . ثم انه اتصل بأبي عبيد الله الحسين بن أحمد بن سعدان الذي وزر لصمصام الدولة بن عضد الدولة البوسيني ، سنة ٣٧٣ هـ (٩٨٣ م) . وفي تلك السنة عرف البوزجاني ابن سعدان فضل أبي حيان التوحيدي ، فقرّب ابن سعدان أبا حيان فألف أبو حيان كتاب الامتاع والموائسة لابن سعدان .

وعاش البوزجاني في بغداد بعيداً عن ملاذ الدنيا قائماً بما عنده حتى تُوفي في الثالث من رجب سنة ٣٨٨ (١ - ٧ - ٩٩٨ م) .

مقامه وكتبه

قال ابن خلكان (٣ : ٥٠٨) : « البوزجاني الحاسب أحد الأئمة المشاهير في علم الهندسة ، وله فيها استخراجات غريبة لم يسبق إليها . وكان شيخنا العلامة كمال الدين أبو الفتح موسى بن يونس - القيم بهذا الفن - يبالغ في وصف كتبه ويعتمد عليها ويحتج بما يقوله » . وبلغ البوزجاني المحل الأعلى في الرياضيات (البيهقي ٨٤) وكان أحد المشاهير في الهندسة والفلك .

وللبوزجاني كتب قيمة عدّها ابن النديم (الفهرست ٣٩٤ - ٣٩٥ ؛
فلوغل ٢٨٣) : ك ما يحتاج اليه العمال والكتّاب من صناعة الحساب (النسبة ،
الضرب والقسمة ، أعمال المساحات ، أعمال الخراج ، أعمال المقاسمات ،
الصروف ، معاملات التجار) - تفسير كتاب الخوارزمي في الجبر والمقابلة
- ك تفسير ذيوفنطس في الجبر - ك تفسير كتاب أبرخس في الجبر - ك
الكامل في (الفلك) - زيج الواضح وغيرها .

للبوزجاني أقوال حكيمة منها (البيهقي ٨٥) : لا خير في الحياة إلا مع
الصحة والأمن - ان غلبك أحد في الكلام فلا يغلبك أحد في السكوت - لا
تجالس أحداً بغير طريقته . فانك ان لقيت الجاهل بالعلم والماجن بالجد فقد
آذيت جليسك ، وأنت مستغن عن إيدائه - لا تتحدث مع من لا يرى حديثك
غنى إلا عند الضرورة .

وللبوزجاني جهود مذكورة في العلوم وخصوصاً في المثلثات والفلك وأصول
الرسم الهندسي بالآلات . وله شروح وزيادات في الجبر والمقابلة أربت على ما
كان قد جاء به الخوارزمي ، وتعدت تلك الزيادات أساساً لعلاقة الجبر بالهندسة ؛
وهو من الذين مهتدوا السبيل الى ايجاد الهندسة التحليلية التي هي بدورها أساس
لحساب التفاضل والتكامل . على أنه في الفلك لم يتقدم على ما كان يقول به
بطليموس . وكانت له أقوال تتعلق بحركة القمر ، ولكنه لم يتوصل الى حل
شيء من المعادلات المتعلقة بها .

ابنُ يُونُسَ المُنْجَم

يُتَمي أبو الحسن عليّ بن عبد الرحمن بن أحمد بن يونس بن عبد الاعلى الصّدَقِيّ المصري الى أسرة يمنية من بني الصّدَف استوطنت مصر في زمن متقدّم ونشأ فيها نفر من أهل العلم (ابن خلكان ٣ : ٥٥٠ - ٥٥١ و ١ : ٤٩٨) : كان عبد الاعلى بن موسى (ت ٨٢٠١ = ٨١٦ م) رجلاً صالحاً ؛ ويونس بن عبد الاعلى (١٧٠ - ٢٦٤ هـ) من أصحاب الشافعي الملازمين له والآخذين عنه ، وكان قبره مشهوراً بالقرافة . وكان أحمد بن يونس بن عبد الاعلى (٢٤٠ - ٣٠٢ هـ) على شيء من الفضل والشهرة . وكذلك كان أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس (ت ٨٣٤٠ = آخر ٩٥١ م) مؤرخاً ومحدثاً ، ولما مات رثاه أبو عيسى عبد الرحمن بن اسماعيل بن الحشاش المصري .

غير أننا لا نعرف السنة التي ولد فيها ابن يونس المنجم ولا شيئاً من تفاصيل حياته قبل اتصاله بالفاطميين ، فقد أمره العزيز الفاطمي أن يؤلف له زيجاً ثم بنى له مرصداً على جبل المقطم ملحقاً بدار الحكمة . وبدأ ابن يونس الزيج سنة ٣٨٠ هـ (٩٩٠ م) ثم مات العزيز (٣٨٦ هـ = ٩٩٥ م) ، وخلفه ابنه الحاكم بأمر الله ، ولم ينته ابن يونس من عمل الزيج الا نحو سنة ٣٩٧ هـ (١٠٠٧ م) ، ولكنه لم يعمر بعد ذلك طويلاً ، فقد توفي في الثالث من شوال سنة ٣٩٩ (٣١ - ٥ - ١٠٠٩ م) .

مقامه وآثاره

كان ابن يونس متصرفاً في عدد من العلوم وأديباً بارعاً وشاعراً مكثراً ؛

وكان قديراً في المثلثات وعالمًا فلكيًا بارعاً في التسيير (توليد مطالع الشمس والقمر والنجوم) ومنجماً قديراً .

ولابن يونس كتب وصل إلينا منها الزيجي الحاكمي الكبير وصفه ابن خلكان فقال (٢ : ٨٥) : « وهو زيح كبير رأيته في أربعة مجلدات بسط (ابن يونس) القول والعمل فيه ، وما قصّر في تحريره . ولم أر في الازياج على كثرتها أطول منه » . وضمّن ابن يونس زيجه هذا جميع الجسوفات والكسوفات وجميع قرانات الكواكب التي للأقدمين والمتأخرين .

ومن جهود ابن يونس المنجّم في الرياضيات والطبيعيات والفلك أنه سبق إلى إيجاد عدد من المعادلات الضرورية لاختراع اللوغارتمات (راجع هذه المعادلات في سارطون ١ : ٧١٦ : ٧١٧) . وقد حلّ عدداً من الاعمال في المثلثات الكرية واستعان على حلّها بالمسقط الرأسي للكرة السماوية على المستوى الأفقي ومستوى الزوال (راجع طوقان ٢٤٨) . وينسب قدري طوقان الى ابن يونس المنجم اختراع الرقاص أو الموّار أو بندول الساعة (ص ٢٤٣ ، ٢٤٤) . ورصد ابن يونس كسوف القمر وكسوف الشمس وحسب عدداً من القرانات القديمة والحديثة واستنتج منها تزايد حركة القمر وميل أوج الشمس (راجع سارطون ١ : ٧١٦ ، وطوقان ٢٤٥ - ٢٤٦ ؛ الطبعة الثالثة ٢٨٧) .

للتوسّع والمطالعة

- زيح الكبير الحاكمي (كوسال دي برسيغال) ١٨٠٤ م .
- هل اكتشف العرب رقاص الساعة ؟ ، بقلم اسامة عانوتي ، بيروت ١٩٦٤ .

ابن سينا

وُلد أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا في صفر من سنة ٣٧٠ (آب ٩٨٠) في أفشنة من قرى بخارى قرب خيرميتين، ونشأ في بيت ثروة وجاه اذ كان أبوه والياً على أفشنة، ثم انتقل الى بخارى. وفي بخارى بدأ ابن سينا تعلّمه، زعم أنه أتم دراسة الادب واللغة قبل أن يجاوز عشر سنين.

في ذلك الحين أمّ أحد دعاة المصريين (الاسماعيليين) بخارى، وكان والد ابن سينا وأخوه من الاسماعيلية، فزعم ابن سينا أنه كان يسترق السمع إلى أحاديثهم في الفلسفة والعقل والنفس وحساب الهند فيقبل بعضها ويرفض بعضاً.

بدأ ابن سينا تعلّم العلوم العقلية على أبي عبد الله الناطلي المتفلسف (وكان صديقاً لوالد ابن سينا ومن الاسماعيلية) فدرس عليه أيساغوجي والمنطق وهندسة أقليدس وكتاب المجسطي. وسرعان ما فاق التلميذُ أستاذه. ثم درس ابن سينا العلوم على نفسه، غير أنه قرأ الفقه على اسماعيل الزاهد، كما قرأ شيئاً من الطب على أبي سهل عيسى بن يحيى الجرجاني (ت ٤٠٠ هـ = ١٠٠٩ م).

وبرع ابن سينا في الطب وعالج تأديباً لا تكسباً واختلف إليه الاطباء يدرسون عليه ويستفيدون منه، وهو في السادسة عشرة من عمره. في هذه الاثناء مرض الامير نوح بن نصر الساماني وحرار الأطباء في علقته فعالجه ابن سينا وشفاه فنال عنده حظوة عظيمة وأذن له الامير في الدخول الى مكتبة القصر، وكانت حافلة بالكتب القيمة النادرة، فاستفاد ابن سينا منها علماً كثيراً. غير أن نوح ابن نصر لم يُعَمَّرَ بعد ذلك الا أشهراً فقد توفي سنة ٣٨٧ هـ (٩٩٧ م).

ثم أخذ ابن سينا يتقلب في البلاد فيتولى الوزارات ويدبّر المؤامرات ، ولم يفتّر في اثناء ذلك كلّه عن المطالعة والتأليف .
وكان ابن سينا مسرفاً في قواه ينهك جسمه ، أصابه قولنج (إمساك شديد) كان يداوي منه نفسه بنفسه . ولكنه لم يكن يحافظ على صحته ، فكان يبرأ ويتكسح حتى توفي اخيراً متأثراً بعلة في همدان ٤٢٨ هـ (١٠٣٧ م) وعمره ثمان وخمسون سنة .

عناصر شخصيته ومكانته

تقوم عبقرية ابن سينا على ذكائه النادر ودهائه السياسي ولباقة الاجتماعية ؛ ثم انه كان متعدد نواحي الشخصية : فيلسوفاً مع الخاصة ، دينياً تقياً مع العامة ، مندفعاً مع هواه في حياته الخاصة .

وابن سينا طبيب في المقام الاول ، وعالم طبيعي في المقام الثاني ، ثم هو فيلسوف . وقد عرّف ابن سينا الفلسفة الخالصة من طريق الفارابي ، ولكنه توسّع فيها ففاق الفارابي ؛ وهو بحق منظم الفلسفة والعلم في الاسلام كما كان أرسطو في اليونان . ودون ابن سينا المنطق تدويناً واضحاً وافياً ، في الشعر والنثر ، حتى استحق لقب المعلم الثالث . وكذلك عُرِف بلقب الشيخ الرئيس لمكانته في علم الطب وفي التطبيق .

وكان ابن سينا بارعاً في الرياضيات وفي علم الفلك وعلم الموسيقى . وكانت له مقدرة في العلوم الطبيعية وملاحظات صحيحة قيمة . ولم يُفحص أحدٌ من فلاسفة الإسلام في موضوع النفس مثل ما أفاض ابن سينا . إلاّ أن فلسفته عموماً لا تزال تنوء بشيء من الجدل الكلامي ، كما أنه قبل أشياء على أنها لأرسطو وهي ليست لأرسطو .

آثاره

كُتِبَ ابن سينا كثيرة متنوعة الموضوعات ، منها :
— كتاب القانون في الطب .

— الشفاء : دائرة معارف فلسفية (المنطق والطبيعات والرياضيات والالهيات) ، وهو اكبر كتبه الفلسفية حجماً .

— النجاة : مختصر الشفاء وفيه ثلاثة انواع من الفلسفة (المنطق والطبيعات والالهيات) وهو يفضل الشفاء من حيث الشمول والوضوح والاسلوب .

— تسع رسائل : مجموع رسائل فيه (١) الطبيعات ، فيما يتعلق بالاجسام خاصة ، (٢) في الاجرام العلوية ، (٣) القوى الانسانية واحراكاتها فيما يتعلق بالحواس والعقل ، (٤) الحدود ، اي تعريفات بعض الالفاظ الواردة في الفلسفة ، (٥) تفسيم الحكمة وفروعها ، (٦) اثبات النبوة ، (٧) معاني الحروف الهجائية ، وهي رسالة رمزية في موضوعها ، (٨) في العهد ، وهي رسالة في تهذيب النفس ، (٩) في علم الاخلاق .

— رسائل ابن سينا : وهناك مجموع آخر طبع في لندن عام ١٨٩٢ فيه رسالة حي بن يقظان (وهي قصة خيالية لرجل من بيت المقدس يسبح في الارض ويبحث في عجائب البلاد وعجائب ما فيها) ، ورسالة الطير ، ورسالة الاشارات والتنبيهات ، ورسالة العشق ، ورسالة القدر .

— مختلفات : ولابن سينا قصيدة في المنطق ، ورسائل في المنطق ، وقصيدة في النفس مطبوعة في مجموع اسمه « منطق المشرقين » (اليونان) .

مجموع فلسفته

لم يُقَيَّد ابن سينا نفسه بمذهب فلسفي واحد ، بل كان متخيراً أخذ من الاقدمين : من أفلاطون وأرسطو خاصة ، ثم وقف متسائلاً أمام المذهب الاسكندراني ، وأخذ أكثر ما قاله الفارابي .

المنطق ونظرية المعرفة

يعتبر ابن سينا المنطق مُدْخِلاً ضرورياً الى الفلسفة لأولئك الذين ليس لهم ميل صحيح الى الفلسفة ، او لا يستطيعون التفكير بالسليقة تفكيراً صحيحاً ، اما الذين يستطيعون ذلك فيمكنهم ان يستغنوا عن المنطق كما ان البدوي القسح

مستغن عن علم النحو لما فيه من السليقة التي تَعَصِّمُه من اللحن .
والمنطق عند ابن سينا مجرد من المادة ، وهو « الآلة العاصمة للذهن عن
الخطأ فيما تصوره ونصَّدق به ، والموصلة الى الاعتقاد الحق بإعطاء اسبابه
ونهج سبله » . وهو يقول :

(أ) ان معرفة علمٍ ما يساعد على اكتساب علوم اخرى ، فالرجل الذي
يتقن الرياضيات يهون عليه تعلم علم الفلك ، مثلاً .

(ب) ان وضع الحدود (التعريفات) للأشياء يقتضي دِقَّة ومعرفة بجوهر
هذه الأشياء وماهياتها . فمن الخطأ ان نقول مثلاً " إن السيف حديدة تقطع " ،
وان الكرسي خشبٌ يُجلَس عليه ، لاننا بذلك نكون قد نظرنا الى ناحية واحدة
من السيف والكرسي . وأمثال هذه الأقوال إنما هي « شروح ناقصة »
لا « حدود صحيحة » . وكذلك قولنا : الشمس كوكب يطلُع نهاراً ؛
فهذا حدٌ ناقص ، ما دام الوقت لا يسمى نهاراً إلا إذا طلعت فيه الشمس .
ويرى ابن سينا اننا اذا أردنا أن نضع حداً لشيء ما فيلزمنا أن نأتي في التعريف
على ذاته وجنسه وفصله وماهيته حتى لا ينصرف الدهن إلى غير ما يقصده
واضح التعريف .

(ج) والمعرفة ، أو الإدراك — تكون من طريق الحواس . والحواس
نوعان ظاهرة وباطنة . فالحواس الظاهرة خمس (اللمس والذوق والشمّ
والسمع والبصر) ولكل حاسة منها عضو ظاهر تعمل به ؛ فالبصر يكون
بالعين والسمع بالأذن الخ . ثم هنالك الحس المشترك ولا عضو ظاهر له ؛
ولأنما هو نتيجة اشتراك الحواس الخمس . (لولا الحس المشترك ما كنا إذا
أحسنا بلون العسل إبهاراً (أي من طريق البصر) حكمتا بحلاوته ، وإن
لم نحسّ حلاوته فعلاً .

وهناك قوة في الباطن تدرك من الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحس ،
مثل القوة التي في الشاة والتي تدرك من الذئب معنى (من العداوة والخوف)
لا يدركه الحس ولا يؤدّيه الحس . فان الحس ليس يؤدي إلا الشكل واللون .

ثم إنَّ هنالك أيضاً سبيلاً آخرَ للمعرفة وهو « إدراك المعقولات » ، فإن إدراك المعقولات شيءٌ للنفس بذاتها من دون آلة . أي ان النفس (العاقلة) تستطيع أن تدرك أشياءً بغير توسط الحواس الخمس وبغير توسط قوة من الباطن .

الحدس مرتبة بين التفكير والإشراق

تكون المعرفة العقلية بالفكرة أو بالحدس :
الفكرة هي حركة للنفس (فعل ظاهر وجهد واع) تستعين النفس عليها بالتخيّل ثم تعتمد في ذلك على معارفها السابقة المخزونة في الذاكرة . وعند التفكير ينتقل الانسان المفكّر من حذلّ الى حذلّ (من تعريف الى تعريف ، ومن قياس الى قياس ، ومن رأي الى رأي) قبل أن يطمئن الى حكمٍ في أمر من الأمور .

أما الحدس فهو معرفة مطلقة مباشرة ، وذلك أن يتمثل الإنسان في ذهنه الحذلّ الاوسط (الحكم العامّ على أمرٍ دفعةً ومرةً واحدة) . والحدس نفسه نوعان : إما ان يكون عقّب طلب وشوق ، ولكن من غير حركة (أن يكون للانسان رغبة في معرفة أمر من غير أن يتطلّبه بالادلّة) ، فاذا عرف ذلك فيكون قد عرفه بحدس ظاهر . أما اذا عرف ذلك الأمر من غير اشتياق وطلب (من غير أن يشعر بالرغبة في معرفته) فذلك هو الحدس باطلاق . وقريب من ذلك الإشراق . ويرى ابن سينا الإشراق كما يلي :

إن الروح الانسانية كمرآة والعقل النظري (الاحاطة بالعلوم المختلفة) كصقالتها . والمعقولات ترسم في النفس من الفيض الإلهي كما ترسم الاشياء في المرايا الضعيفة . والناس متفاوتون في هذا الاستعداد لإشراق المعقولات عليهم : فبعضهم من يكون مؤيّد النفس بشدة الصفاء قوي الحدس واضح الكشف فلا يحتاج الى كبير عناء في الاتصال بالعقل الفعال فتراه كأنه يتعرف كل شيء من نفسه وكأن فيه روحاً قدسية لا يشغلها شأن عن شأن ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسّها الباطن . ومنهم من يكون عاميئاً ضعيفاً اذا مالت نفسه الى الظاهر

غابت عن الباطن ، وتوزعه الحواس : يَطغى سمعه على بصره او بصره على سمعه ، ويشغله الخوف عن الرغبة ونصده الفكرة عن التذكر ، والتذكر بصدده عن الفكرة .

فالحكمة الشرقية ، عند ابن سينا ، هي إدراك حقائق العالم من طريق الإرادة والعقل . وسيل ذلك ان يقصده الانسان الى ان تتسع معرفته بالوجود ويعظم اختباره حتى يصبح له حقد من قوي فيعرف حقائق العالم وعلل المظاهر المتعددة بأدنى تأمل . ويريد ابن سينا أن يفرق بين الحكمة الشرقية وبين التصوف حينما يقول : « وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد »^(١) .

والخير الأول (الله) بذاته ظاهر متجلٍ لجميع الموجودات ، ولو كان ذاته محتجبا عن جميع الموجودات بذاته غير متجلٍ لها لما عُرِف ... ولاجل قصور بعض الدوات (الانسانية) عن قبول تجليه محتجب . فالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين . والحجاب هو القصور والضعف والنقص . وليس تجليه إلا حقيقة ذاته^(٢) .

الرياضيات

وكان ابن سينا بارعا في الرياضيات مقتدرا . حاول أن يقيم على عدد من الاغراض الالهية براهين من الرياضيات ، كما تكلم في البصريات وأورد في أثناء الكلام عليها أممالا رياضية .
لما تكلم ابن سينا على المنتاهي وغير المنتاهي (النجاة ٢٠٢ وما بعدها) قال ان كل مقدار موجود متناه ، وأن مجموع المنتاهيات متناه . وله على ذلك برهان هندسي .

ولما عرّف البصر قال (تسع رسائل ١٧ - ١٩) : « هو قوة مرتبة في العصبية المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل الى سطوح الأجسام الصقيلة » .

(١) رسائل ٣ : ٢٢ .

(٢) رسائل ٣ : ٨١ - ٢٣ .

وقد نقد ابن سينا آراء المتقدمين وبرهن هندسياً على انه إذا كان ثمت جسمان متساويان في الحجم ولكن يبعدان عن العين مسافتين مختلفتين ، فالجسم الأبعد يظهر في رأي العين أصغر حجماً .

العلم الطبيعي

العلم الطبيعي عند ابن سينا علم نظري موضوعه الاجسام الموصوفة بأنواع الحركة والسكون . والموجودات الطبيعية كلها أجسام مشكّلة . والجسم يتشكّل من امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة (النجاة ١٥٩) . وكل جسم يحتاج الى خلاء يتحيّز فيه ويتخذ فيه مكاناً طبيعياً ، ولكن الخلاء نفسه ليس شيئاً موجوداً . وكذلك العدم ليس شيئاً موجوداً ، وانما هو متدرك ذهني نتخيّله في مقابل الوجود . ان وجود السيف مثلاً هو صورة السيف المصنوعة في حديد ما ، وعدم السيف هو فقدان صورة السيف من تلك الحديدية نفسها (راجع النجاة ١٦٣ - ١٦٤) .

وجميع الاجسام الموجودة بالفعل متناهية ، وكذلك الاعداد الموجودة فعلاً (مهما كانت كبيرة) فانها متناهية . الا أن العدد نفسه غير متناه (فنحن نستطيع أن نزيد على كل عدد ، أي نجعل اليه عدداً آخر ، بلا نهاية) .

وابن سينا لا يزال يؤمن مع عدد من فلاسفة اليونان ، ومنهم أرسطو ، بأن الاجسام تتألف من العناصر الاربعة التي يستحيل بعضها الى بعض (يصبح الماء هواء ، والهواء ناراً ، الخ) ، ولكنه يرى أيضاً أن كليّات هذه العناصر (الرطوبة ، الحرارة ، البرودة ، اليبوسة) لا توجد صيرفاً خالصة في الواقع (النجاة ٢٤٨ وما بعدها) . ثم هو ينكر صناعة الكيمياء لأن لكل معدن جوهرأ خاصاً به لا ينقلب الى سواه .

وله في الموسيقى ملاحظات صحيحة .

الطب خاصة

كتاب القانون في الطب لابن سينا كتاب شامل جامع لكل ما ذكره الاطباء

القدماء والمتأخرون . وهو يبحث في وظائف الأعضاء وعلم الامراض وحفظ الصحة وفي وسائل المداواة ، مع وصف الأمراض التي تقع ببعضها عضو ، ثم في وصف العلاج وتركيبه . ولابن سينا في القانون آراء صحيحة قيّمة وملاحظات على غاية من الأهمية ، فقد فرّق بين التهاب الحجاب الفاصل بين الرئتين وبين ذات الجنب ، وأشار الى عدوى السل الرئوي ، وقال بانتشار الامراض (المُعْدِيَة) بوساطة الماء والتراب أيضاً ، ووصف الاضطرابات الجلدية وصفاً دقيقاً ، وتكلّم على الأمراض الجلدية ، وعرف الدودة المستديرة (أنكلوستوما) ، وعرف التهاب السحايا والالتهابات المختلفة في الصدر وخراج الكبد ، ووصف اليرقان وصفاً واضحاً وافياً والسكتة الدماغية (موت الفجأة) . وعرف العقاقير التي تُنشّط القلب . وتكلّم على الآلام العصبية ومرض العرق ..

وكان من فلسفته في المعالجة الاعتمادُ على مزاج الجسم ، أي أن الجسم يستطيع بما فيه من قوة النمو ومن المناعة أن يتغلّب على الأمراض التي تعريه (مع شيء يسير من المعالجة) . أما اذا ضعف الجسم عن النمو والمقاومة فلإن العلاج بعد ذلك لا يُجدي . وعرف كذلك أن الحالات النفسية من الفرح والحزن والخوف والقلق تؤثر في سير المرض .

وكانت له معرفة بالطب النفساني : دُعي يوماً الى معالجة شابٍ نحيل خائر القوى طريح الفراش ، فعلم قبل أن يجسّ يده أن لا مرض به ولكنه عاشق . ثم أمسك بيد الشاب وطلب من بعض الحاضرين أن يسرد أسماء المدن المجاورة ، ثم اختار مدينة وطلب سرد أسماء أحيائها . ثم طلب سرد أسماء الاسر في حيّ معين . وقد علم ابن سينا من اضطراب نبض الشاب عند ذكر اسم المدينة بعينها ، ثم عند ذكر حيّ معين في تلك المدينة ، ثم عند ذكر اسم اسرة في ذلك الحيّ أن الشاب عاشق لفتاة من تلك الاسرة .

في العلم الإلهي (الالهيات)

ابن سينا اقرب في الالهيات الى ارسطو منه الى أفلاطون . إلا أن نظره الى

الله أقلّ مادّيّة من نظر الفارابي الى الله .

أ - الله الواحد وصلته بالوجود :

ان الله تعالى ليس مبدأ لوجود معلول دون وجود معلول (أي ليس سبباً لوجود بعض الموجودات فقط) ، بل هو سبب الوجود المعلول كلّّه : إنه سبب الوجود بمجموعه .

وهو تامّ بذاته (كلّ ما يليق به وكل ما يمكن أن يكون له موجود فيه منذ الازل) بسيط (لا يتكثّر ولا يتجزّأ ، اذ أنه ليس يحسم ولا مادة ولا صورة) واجب الوجود بنفسه (لا علّة له ، ولا شريك ولا ضدّ ، ولذلك كان واحداً) وهو سبب الحركة في العالم . وهو يعلم أوائل الموجودات منذ الازل .

ب - واجب الوجود وممكن الوجود :

بين رجال الدين وبين الفلاسفة خلاف في هذين المركبين :

في الدين : واجب الوجود هو الله وحده .

ممّن الوجود كل شيء (غير الله) سواء أكان ذلك الشيء موجوداً فعلاً ، أو لم يكن قد وُجد بعد .

ان الدين يرى أن الموجودات كلّها ممكنة الوجود ، لأن الله تعالى كان بإمكانه ألاّ يوجدها لو أراد ؛ ثم انه بإمكانه أن يعلمها بعد أن أصبحت موجودة .

في الفلسفة : واجب الوجود بنفسه هو الله (كما يقول الدين) .

واجب الوجود بالله هو مجموع العالم (بمادّته وصورته) .

واجب الوجود بغيره هو كلّ شيء موجود في عالمنا فعلاً

(ان الابن واجب الوجود بأبيه ، والطاولة واجبة الوجود

بالنجم ، والسيف واجب الوجود بالحدّاد) .

ممّن الوجود هو كلّ شيء لم يوجد بعد (كالناس الذين

سيولدون ، والطاولات التي لم تُصنع بعد ، فإذا صنعت تلك

الطاولات أصبحت واجبة الوجود) .

جـ - العناية الالهية :

عناية الله بالعالم كُلِّيةٌ ، أي أن الله خلق هذا العالم حسب نظام حكيم ثم جعل كل موجود مخصوصاً بعمل . فكل ما يجري في عالمنا يجري على نظام ويُقصد به تحقيق عمل . تلك هي العناية الالهية . وليس معنى العناية لإكرام شخص دون شخص أو نفر دون نفر بتبديل القوانين الطبيعية حباً ببعضهم أو نصرة لبعضهم على بعض .

وليس في نظام العالم الطبيعي خير مطلق أو شر مطلق ، وإنما يكون الخير أو الشر بالإضافة إلينا : فالعمى مثلاً يكون في العين وله أسباب طبيعية . فإذا أصيبت العين بحجر قاس أو بمرض مُتلف فلا بد من أن تحدث فيها النتائج التي تتعلق باصابتها بالحجر أو بالمرض .

د - علم الله :

ان علمنا ، نحن البشر ، نتيجة للحوادث التي تتأثر بها حواسنا . أما علم الله فهو سبب تلك الحوادث . ان علم الله كلي (تقدير النتائج التي تحصل أو ستحصل من جرّان القوانين الطبيعية في عالمنا) . نحن لا نعلم بالكسوف إلا إذا حسبناه لكل كوكب بمفرده . أما الله فانه يعلم كل كسوف وقع أو سيقع منذ الازل لأنه عالم بالقوانين التي يجري بها الكسوف .

أما الجزئيات (كالكسوف الذي حصل في يوم كذا من سنة كذا) فالله لا يعلمها يوم تقع ، لأنه كان عالماً أنها ستقع منذ الازل : لأنه لا يعلمها لأنها وقعت (كما نعلمها نحن) ، بل يعلمها منذ الأزل لأنها نتيجة حتمية للقوانين التي هو خلقها ووضعها .

هـ - خلق العالم (فيضه) :

رأي ابن سينا في العالم قريب من رأي الفارابي .

ان الله تعالى (ويسميه ابن سينا أيضاً : الواجب الوجود بنفسه ، الخير الاول ، الاول في الوجود ، الموجود الاول ، الحق الاول ، العلة الاولى) واحد ، وهو عقل محض - ليس صورة ولا مادة ولا جسماً - فيجب أن يعقل ، أي يلزمه وجود الكل (أي وجود هذا العالم) عنه ، وأنه مبدأ لنظام الخير

في هذا الوجود . وليس في ذلك ما يمنع أن يصدر هذا الوجود عنه ، ولا أن يكره هو ذلك . ثم ان الله الواحد القديم القادر العالم الحكيم الجواد يجب أن تظهر قدرته وعلمه وحكمته وجوده . وبما أن الله أيضاً هو العلة الاولى ، فلا بد من أن يكون تمت معلول عنه (والا لما كان علة) .

— من أجل ذلك صدر عن الأول (فاض منه) عقل واحد بالعدد (لأنه لا يصدر عن الواحد الا واحد) . وبما أن هذا العقل قد فاض عن الله فانه يشبه الله من جانب ؛ ولكنه يخالف الله من جانب آخر ، لأنه معلول عن الله ومتأخر عنه بالذات ، ولذلك كان صورة لا في مادة .

هذا المعلول الاول عن العقل المحض هو الثاني في الوجود وأول العقول المفارقة ؛ ويشبه أن يكون المبدأ المحرك للجسم الاقصى على سبيل التشويق . وفي هذا العقل يبدأ التكثير : انه يعقل نفسه ثم يعقل الأول ضرورة (هذه الانشائية في الوجود الثاني هي سبب التكثير في الفيوضات التالية) . إن هذا العقل يصدر عنه ثلاثة موجودات :

يعقل الأول فيلزم عنه (يفيض منه ضرورة) عقل ثانٍ (هو الثالث في مرتبة الوجود) .

ثم يعقل ذاته (وهنا يبدأ التكثير بالتنوع) فيلزم عنه شيان :

صورة الفلك الاقصى وكمالها (وهي النفس) ؛

وبما أن الصورة لا تظهر بلا مادة ، فان الصورة تتوسط العقل الذي

صدرت هي منه (أو تشاركه) في إيجاد المادة .

— ثم يستمر الفيض متسلسلاً هبوطاً (على النمط السابق : عقلاً مفارقاً

وصورة فلك وجبرماً فلكياً) حتى تصبح الفيوضات كلها عشرة ، هي (بعد

الموجود الاول : بعد الله) :

العقل المفارق الاول (المعلول الاول) ؛

العقل المفارق الثاني ، ومعه الفلك الاقصى (الذي يحرك العالم) ؛

العقل المفارق الثالث ، ومعه فلك الكواكب الثابت (فلك النجوم) ؛

العقل المفارق الرابع ، ومعه فلك زحل ؛

العقل المفارق الخامس ، ومعه فلك المشتري ؛
 العقل المفارق السادس ، ومعه فلك المريخ ؛
 العقل المفارق السابع ، ومعه فلك الشمس ؛
 العقل المفارق الثامن ، ومعه فلك الزهرة ؛
 العقل المفارق التاسع ، ومعه فلك عطارد ؛
 العقل المفارق العاشر (وهو العقل الفعّال) ، ومعه فلك القمر^(١) .
 هنا يقف فيض العقول ، ولكن يفيض من العقل الفعّال عالم ما دون فلك
 القمر (أو ما تحت فلك القمر) ، وهو عالمنا الذي نعيش نحن فيه ، وهو عالم
 الكون والفساد : الذي تتكوّن فيه الاجسام وتتفرّق .
 ومن العقل الفعّال تفيض العناصر الاربعة ، ثم تتركّب أجزاء من العناصر
 الاربعة ، ينسب مختلفة ، أجساماً . وتتطور تلك الاجسام صعوداً من الجماد
 الى النبات فالحيوان البهيم فالانسان .
 والله لا يرضى أن يفيض عنه الا الخير ، ولكن الشر الموجود في العالم قد
 فاض بالعرّض .

العالم : قَلَمُهُ وُحْدُوته

ان الله سبب وجود العالم ، فالعالم محدث (لأن له علة سابقة عليه) .
 ولكنّه في الوقت نفسه قديم لأنّه فاض عن الله منذ الازل .

النفس وقواها

لم يهتم أحد من فلاسفة الاسلام بالنفس كابن سينا . ومع أن أكثر آرائه فيها
 أرسطوطاليسية ، فان له آراءً وتعليقات يخالف بها أرسطو ، تأثراً بالمدّيب
 الاسكندراني أو هرباً من مخالفة الاسلام .
 أ (حدّد النفس (تعريفها) — ينظر ابن سينا الى النفس الانسانية من جانبيين

(١) راجع رأي الفارابي في ذلك ، فوق (ص ٣٥٩) .

(تسع رسائل ٥٦-٥٧) : من جانب يشترك فيها الانسان مع الحيوان والنبات ، ويكون تعريف النفس من هذا الجانب أنها « كمال لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » . أما الجانب الآخر الذي يشترك الانسان فيه مع الملائكة فتعريف النفس فيه أنها « جوهر هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نظقيّ (عقلي) بالقوة (في النفس الانسانية) أو بالفعل (لنفس الكلية الملكيّة) . ويقال لهذا الجانب من النفس : النفس الكلّيّ ونفس الكلّ والعقل الكلّيّ وعقل الكلّ » .

والنفس « صورة الجسم » تمكّن الجسم الذي هي فيه من الظهور بمظهره المخصوص به ومن القيام بأعماله الخاصة به . ان السيف مثلاً : حديدة مسنونة تقطع ؛ فحديده هي جسمه (المادّي) وحيدته (الناجئة من أنه مسنون والتي يقطع بها) هي صورته الروحانية أو نفسه . وكذلك الانسان لا يسمّى انساناً بالاجزاء التي فيه من العناصر الأربعة ، بل بعقله الذي به يفكر .

ب (مصدر النفس واتصالها بالبدن — يرى ابن سينا مع ارسطو أن النفس ليس لها وجود سابق على وجود بدنّها ؛ بل كلّما حدث بدن صالح للحياة حدثت له نفس خاصّة به ، ويكون البدن الحادث مملكة تلك النفس وأكلتها (أحوال النفس ٩٧ ، ١١١) . والنفس لا يمكن أن تأتي من شيء مادّي كالجسم ، لأنها مخالفة للجسم ؛ فلم يجد ابن سينا بداً من أن يجعلها متصلة بالفيض في ثانيا ترتيب العقول (راجع النجاة ٣١٥ ، ٤٥٤ - ٤٥٥) . والمختار عند ابن سينا أن تكون النفوس متعدّدة بتعدّد الابدان التي تولد في الأرض (تهافت الفلاسفة ٧٢ ؛ تهافت التهافت ٥٧٦) . ثم هو لا يؤمن بالتناسخ .

ولكن كيف تتقبّل الاجسامُ النفوسَ ؟ اذا امتزجت مقادير من العناصر الاربعة امتزاجاً فيه اعتدالٌ وتكافؤٌ ، نشأ من هذا الامتزاج أجسام مستعدّة لقبول نفوسها الخاصة بها . وكلّما كان الامتزاج أكثر اعتدالاً كان الجسم الناتج منه أرقى ، فتقبّل من أجل ذلك نفساً ألطف . ان الاجسام الكثيفة (الناجئة من امتزاجات قليلة الاعتدال ، كالحجارة والحديد وماء البحر) تقبل نفوساً

كثيفة نسميتها « الطبيعة » . ونفوس النبات على هذا القياس ألطف من نفوس
الجماد ؛ ونفوس الحيوان البهيم ألطف من نفوس النبات . وبما أن جسم الانسان
أحسن اعتدالاً من أجسام الحيوان البهيم والنبات والجماد ، فانه يقبل نفساً
ألطف من نفوسها كلها . فاتصال النفس بالجسم هو استعداد في كل جسم
لتقبل نفس مكافئة في اعتدالها لاعتدال ذلك الجسم .

ج) إثبات النفس - لإثبات النفس (اقامة الدليل على وجودها فينا)
طريقان : طريق الحدس وطريق النظر العقلي .

أما طريق النظر العقلي (أو دليل التفكير) فأخذه ابن سينا من ادراك
المعقولات : يرى ابن سينا أن للانسان ادراكاً للمعقولات لا يتأتى من طريق
الحواس التي لها أعضاء ظاهرة في البدن . من أجل ذلك يجب أن تكون تلك
المعقولات مدركة بقوة مخالفة للبدن وزائدة عليه ، وهي غير الحواس التي لها
أعضاء ظاهرة في البدن ، تلك هي النفس !

أما طريق الحدس فقال فيه ابن سينا إن الانسان يدرك دائماً أنه موجود ؛
وأنه هو ؛ وأن وجوده متصل . ثم يأتي على ذلك بثلاثة براهين .

فالبرهان الاول يقوم على استمرار الحياة العقلية فينا : ان الجسد يتغير
(ينمو بالغذاء ويهزل بالمرض ، أو يبطل بعض أعضائه) . أما ادراك الانسان
(شعوره ببقائه وتذكره لما مضى من عمره ومعرفته بالمحسوسات والمعقولات)
فلا يتغير بذلك . فهذا دليل على أن الذات (النفس العاقلة) مغايرة للبدن
ولأجزائه الظاهرة والباطنة . ففينا اذن شيء غير الجسد : ذلك هو النفس .

والبرهان الثاني والثالث يقومان على الموازنة بين المعرفة من طريق الحواس
وبين المعرفة من غير طريق الحواس : حينما يفقد الانسان عضواً من أعضائه
يبطل الحس المتعلق بذلك العضو (ففقدان الاذن أو تلفها يؤدي إلى بطلان
السمع ، وفقدان الذراع يؤدي الى بطلان تناول الانسان للأشياء بالطريق
المألوفة) ، ولكن ذاته (نفسه العاقلة) لا تتأثر في معارفها بشيء من ذلك .
حتى أن الانسان حينما يقول : سمعت بأذني أو نظرت بعيني أو مشيتُ

برجليّ ، فانما يعني أنه هو ذاته الذي فعل كلّ ذلك . والعين كانت في الحقيقة آلة للرؤية ولم تكن المتفعة بالرؤية . أما المقصود بالمنفعة من الرؤية فكان ذات الانسان . ولذلك يقول الانسان دائماً : « أنا » رأيت ؛ « أنا » سمعت ؛ « أنا » مشيت . فهذا المدرك المنطوي في قوله : « أنا » هو النفس على الحقيقة ، وهو مخالف لجسمه وللحواس المتصلة بأعضاء من جسمه (راجع الاشارات ٣٠٥ - ٣٢٨) .

ويلحق بالبرهان الثاني خاصة أن الانسان قد يفكر أو يفعل ، وهو في أثناء ذلك كله غافل عن أعضاء بدنه وحواسه (حتى انه قد يكون مستغرقاً في تفهيم قضية ثم ينادى بأسمه بصوت مرتفع من قريب فلا يسمع) ، ولكنه لا يفكر عما هو بسبيله من التفكير . فهذا أيضاً دليل على أن نفسه غير بدنه وغير حواسه المتصلة ببدنه .

وهناك برهان آخر عند ابن سينا مبنيّ على أن الانسان يظلّ يشعر بوجوده ولو لم تكن حواسه الظاهرة تلمس شيئاً . قال (الشفاء ١ : ٢٨١) : لو أن انساناً خلق دُفعة واحدة وكاملاً ثم حُجِبَ بصره أيضاً ، وكان يهوي هويّاً لا تتلاقى فيه أعضاؤه ولا تتماسّ ، ولا كان ثمت هواء في الفضاء يصدم جسمه (أو كان في الفضاء هواء ولكن لا يكفي لأن يصدم جسمه صدماً يُحسّ به) ، فإن هذا الانسان الهاوي في الفضاء يظلّ مُثَبِّتاً لذاته ومدركاً أنه موجود .

د) مائة النفس — اننا اذا سألنا : ما النفس أو ما هي النفس ؛ فاننا لا نستطيع ، مهما كان الجواب الذي نجيب به مفصلاً ، أن نعرف مائة النفس أو ماهيتها على وجه الحصر وان كنّا مدركين أن هذه النفس موجودة فينا . ومع ذلك فإن النفس الموجودة فينا يجب أن تكون — مما بدا لنا مما تقدّم — جوهرًا بسيطاً روحانياً مفارقاً) .

ان النفس جوهر ، أي ليست جسماً . والجوهر بسيط (غير قابل للكون والفساد ، ولا متكثر ولا متألف من أشياء ، بل قائم بنفسه : لا يحتاج في وجوده الى شيء آخر) . وهو روحاني : ليس مادياً ولا له تعلق بمادة . ثم هو مفارق

(جوهر : قائم بنفسه غير محتاج في قوامه الى مادة ؛ وهو موجود فعلاً مستقلاً عن البدن) . ولا ينسبنا على ذلك براهين ، منها :

— ان ادراكنا للمعقولات (للصور المجردة) التي لا تدرك بالحواس أصلاً (أسماء المعاني : الشرف ، الخير ، النبوة ، جمع الاعداد وتفريقها الخ) يدل على أننا أدركناها بشيء من جنسها وليس بحواسنا (لأن حواسنا لا تدرك الا المحسوسات المادية والمائلة أماننا) ؛ فيجب أن نكون قد أدركناها بنفسنا ، ولذلك كانت نفسنا روحانية مثل تلك المعقولات التي أدركناها .

— ان الحواس تدرك أشياء قليلة (معدودات محدودة وموجودة في نطاق معين) ، بينما نحن ندرك بالنفس معقولات لا حصر لها ولا حدود لها : اننا نبصر جبلاً صغيراً أو جزءاً من جبل أو عدداً معيناً من النجوم ، ولكننا ندرك بالنفس مدى البحر وعظم الجبل وعدد النجوم الذي لا يحصى .

— ان الحواس لا تدرك إلا صور الموجودات الحاضرة ، بينما النفس تحفظ صور الاشياء بعد أن تغيب تلك الاشياء عن حواسنا . فمحل هذه الصور المعقولة اذن ، بعد غيابها عن الحواس ، ليس في عضو معين .

— ان حواسنا الخمس تضعف عادة اذا ضعفت أعضاؤها بالهرم أو المرض (فالسمع يخف اذا تعرّضت الاذن لعاهة ، والبصر يكلّ عادة بالتعب أو المرض أو مع التقدم في السن) . أما الادراك بالنفس (الناطقة ، أي بالعقل) فلا يضعف ضرورة مع المرض أو الهرم ، بل ربّما زاد وقوي .

مصير النفس

لما قبّل ابن سينا أن تكون النفس مخالفة للبدن ، وأنها لا تهلك بهلاكه ، اضطّر الى أن يوجدها مكاناً وحالاً بعد أن يهلك البدن . ويبدو أنه قد تسلى في أول الامر بنظم قصيدته العينية التي جمع فيها رأي أفلاطون الى رأي أفلوطين في هبوط النفس ، ثم أشار الى اتصالها بجسد ، ونفورها من الجسد ثم اطمئنانها مع الايام اليه . ثم وصف ابن سينا فرح النفس اذا هي فارقت البدن .

ثم يتساءل ابن سينا عن الحكمة من ذلك كله ويظهر الشك من الغاية التي

هبطت النفس من أجلها أو أهبطت إلى الجسد (حتى تعرف أحوال العالم المادي) . ثم يؤكد لنا ان ما يمكن ان تعرفه النفس من الأمور الأرضية ، إذا اتصلت بالجسد ، قليل جداً ؛ بل هو لا شيء إذا نسبنا عمر الانسان - وهو المدة التي تقضيها النفس الهابطة في الأرض - الى عمر الأرض :

هبطت إليك من المحلّ الأرفع . ورقاء ذاتُ تعزُّرٍ وتمنّسٍ ،
محجوبةٌ عن كلِّ مقلّةٍ عارفٍ ، وهي التي سفرت ولم تبرقع .
وصلت على كرهٍ إليك ، وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع .
أنفت وما أنست ؛ فلما واصلت ألفت مُجاورة الخراب البلقع .
وأظنتها نسيت عهداً بالحِمى ومنازلاً بفراقها لم تنقع ؛
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها في ميم مركزها بذات الأجرع .
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المعلم والطلول الخضع (١) ؛
تبكي ، وقد نسيت عهداً بالحِمى بدماعٍ تهي ولما تقلع ،
وتظّل ساجدة على الدمن التي درست بتكرار الرياح الأربع .
إذ عاقها الشرك (٢) الكثيف وصدّها قفصٌ عن الأوج الفسيح المربع .
حتى إذا قرّب المسير الى الحِمى ودنا الرحيل إلى القضاء الأوسع ؛
سجعت ، وقد كثيف الغطاء فأبصرت ما ليس يدرك بالعيون المجمع .
وغدت مخالفة لكل مخلف عنها حليف الترب غير مُشيع (٣) ،
وبدأت تغرد فوق ذروة شاهق ؛ والعلم يرفع كل من لم يرفع .

فلأني شيء أهبطت من شامخ . سام إلى حفر الحضيض الأوضع ؟
إن كان أرسلها الله الحكمة طويت عن الفطن الليب الأروع ،

(١) هاء هبوطها ، ميم مركزها ، ثاء الثقيل (اول حرف في هذه الكلمات : دلالة على اول اتصالها بالبدن) .

(٢) الشرك ، القفص : رمز الى الجسد .

(٣) البدن . غير مشيع : غير مودع (لا يرحل من الأرض مع النفس) .

فهبطها إن كان ضربة لازم لتكون سامعة لما لم تسمع ،
وتعود عالمة بكل خفية في العالمين ؛ فخرقها لم يرقع !
وهي التي قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلع .
فكانها برق تالت بالحمى ثم انطوى ، فكأنه لم يلمع !

وبعد ، فماذا يحدث للنفس اذا هي فارقت الجسد ؟

ان ابن سينا لا يؤمن بمعاد النفوس والاجسام على ما ذكرته الاديان . ولكنه
يعتقد أن النفوس وحدها تبقى بعد موت البدن في نعيم أو شقاء روحانيين .
وكلما زاد علم النفس بالوجود في أثناء حياتها الدنيوية كانت سعادتها بعد مفارقة
البدن أعظم وأسمى .

وحال النفس من السعادة والشقاء ، بعد موت الجسد ، يفهم عند ابن سينا
من طريقين مختلفين :

أ- قال ابن سينا مخاطباً القارىء : « يجب أن تعلم ان المعاد (القيامة وحشر
الاجساد) مقبول من الشرع ولا سبيل الى إثباته الا من طريق الشريعة وتصديق
خبر النبوة (عنه) ... وقد بسطت الشريعة الحقبة التي أتناها بها نبينا المصطفى
محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ... » .

ب- ويتابع ابن سينا خطابه : « ومنه (أي من المعاد) ما هو مدرك
بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة (ايضاً) ، وهو السعادة والشقاوة
الثابتان للأنفس ، وان كانت الاوهام منا تقصّر عن تصورهما ... والحكماء
الاهميون رغبتهن في اصابة هذه السعادة (النفسانية) اعظم من رغبتهن في
اصابة السعادة البدنية » .

من هنا نعرف ان ابن سينا يرى ان الشريعة وضعت المعاد بدنياً ونفسانياً معاً ،
واما الفلاسفة (وهو فيهم) فلا يعتقدون الا بالمعاد النفساني . ويرى هو ان
السعادة الحقيقية التي تصير اليها النفس في معادها يفهم على الوجه التالي .

« ان النفس الناطقة (العاقلة) كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً
فيها صورة الكل و (صورة) النظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل ،

مبتدئاً من مبدل الكل سالكاً الى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة ، نوعاً من التعلق ، بالأبدان ثم الأجسام العلوية ببيتاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله ، شاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به .

هذا التعريف يدل على أن المعاد عند ابن سينا ليس معاداً شخصياً فردياً ، ولكنه معاد كليّ مطلق للنفس الكلية بما هي نفس ، أو بكلمة أوضح : ان المعاد عنده ليس « اجتماع الناس » في جنة أو نار (بالمعنى الديني) ولكنه « اتحاد النفوس الجزئية » بعد ان تفارق ابدانها في عالم واحد هو هذا النظام الشامل الذي يسيطر على جميع الكائنات .

ويصف ابن سينا شقاء النفوس التي كان أصحابها يعتقدون ، وهم في الدنيا ، بنعيم جسماني في الآخرة فيقول :

ان الساذجين البله الذين لم تهذب قواهم العقلية ولم يعرفوا العلوم ، بل اكتفوا بأن يعتقدوا ان النفس اذا فارقتها بدنّها صارت الى حال من السعادة الجسمانية ، فان هذه النفوس تشوق بعد الموت الى ما تخيله ثم لا تجد شيئاً منه ، فيكون ذلك لها عذاباً أبدياً .

وأما الذين تهذب نفوسهم تهذيباً عقلياً محدوداً ، فاذا ماتت ابدانهم كانوا على علم بأن هنالك سعادة تامة مطلقة . ولكن تهذيبهم القليل في الدنيا لا يمكنهم ، بعد الموت ، من ان يحيطوا بتلك السعادة فيحصل لهم شقاء ناشئ من انهم يتشوقون الى امر يعرفون بوجوده ولكنهم مقصرون ، لنقص تهذيبهم الاول ، عن البلوغ اليه ، فيكون شقاؤهم على مقدار تقصيرهم في البلوغ الى ما يشتهون ان يبلغوا اليه .

لتوسع والمطالعة

— الشفاء (بتحقيق ابراهيم مذكور وغيره) ، القاهرة ١٩٥٢ م وما بعد ، (يان باكوش) براغ (المجمع العلمي التشيكوسلوفاكي)

- ١٩٥٦ م ؛ (ف . رحمان) ، لندن (جامعة أكسفورد) ١٩٥٩ م
(نشره هوليارد) ، باريس ١٩٢٧ (أجزاء متفرقة) .
- النجاة ، القاهرة (مكاوي وكردى) ١٣٣١ هـ ؛ مصر ١٣٥٧ هـ
١٩٣٨ م .
- الاشارات والتنبيهات (مع شرح نصير الدين الطوسي والفخر الرازي)
القاهرة ١٣٢٥ هـ ؛ (نشرها سليمان دنيا) ، القاهرة (دار المعارف
١٩٥٧ — ١٩٦١ م .
- منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة ، مصر (مطبعة المؤيد) ١٩١٠ م .
— رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها (ثابت الفندي) القاهرة ١٩٣٤ م .
— رسالة في النفس وبقائها ومعادها (أحمد فؤاد الاهواني) ، القاهرة
١٩٥٢ م .
- عيون الحكمة (عبد الرحمن بدوي ، القاهرة) المعهد الفرنسي للآثار
الشرقية) ١٩٥٤ م ؛ تهران ١٣٣٣ هـ = ١٩٥٤ م .
- رسائل الشيخ الرئيس ... ابن سينا في الحكمة الشرقية (ميكائيل
المهرني) ، لندن (بريل) ١٨٨٩ — ١٨٩٩ م .
- تسع رسائل ، استانبول (الجوائب) ١٢٩٨ هـ ؛ الهند ١٢٩٨ هـ ؛ القاهرة
١٣٢٦ هـ .
- رسالة أضحوية في أمر المعاد (سليمان دنيا) ، القاهرة (دار المعارف
١٩٤٩ .
- حيّ بن يقظان (مع حيّ بن يقظان للسهروردي وابن طفيل) ، القاهرة
(دار المعارف) ١٩٥٢ م .
- رسالة في العقل والانفعال وأقسامها ، حيدرآباد (دائرة المعارف
العثمانية)
- القانون ، روما ١٥٩٣ م ؛ لكتاو — الهند ١٩٠٥ م مصر (بولاق)
بلا تاريخ ؛

- ديوان ابن سينا (نور الدين عبد القادر وهنري جاميه) ، الجزائر
(مكتبة . الطب والصدلة) ١٩٦٠ .
- ثلاث رسائل عربية في علم التشريح ، لندن (بريل) ١٩٠٣ م .
- القصيدة العينية ، القاهرة ١٣١٨ هـ .
- الارجوزة السينائية في الطب ، لكتناو — الهند ١٢٦٠ هـ .
- الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ، (جامعة الدول
العربية) ، القاهرة (مطبعة مصر) ١٩٥٢ م .
- كتاب المهرجان لابن سينا ، طهران (جامعة طهران) ١٣٧٦ هـ .
- مؤلفات ابن سينا للأب جورج شحاته قنواني ، مصر (دار المعارف)
١٩٥٠ م .
- الفارايان ، تأليف عمر فروخ ، بيروت ١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠ م .
- ابن سينا ، تأليف أحمد فؤاد الاهواني ، القاهرة (دار المعارف)
١٩٥٨ م .
- ابن سينا ، تأليف حمودة غرابية .
- ابن سينا ، تأليف محمد كاظم الطريحي ، بغداد ١٩٤٩ م .
- ابن سينا ، تأليف جميل صليبا ، دمشق (مطبعة ابن زيدون) ١٩٣٧ م
- ابن سينا ، تأليف الاب قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٥
- ١٩٥٦ م .
- فلسفة ابن سينا ، تأليف أ — م جواشون (ترجمة رمضان اللوند) ،
بيروت (دار العلم للملايين) ١٩٥٠ م .
- مجلة الثقافة (القاهرة ١٩٥٢) ، عدد خاص رقم ٦٩١ .
- الادراك الحسي عند ابن سينا ، تأليف محمد عثمان نجاتي ، القاهرة
(دار المعارف) ١٩٤٨ .
- ابن سينا والنفس البشرية ، تأليف أليير نادر ، بيروت ١٩٦٠ م .
- ابن سينا بين الدين والفلسفة ، تأليف محمود غرابية ، القاهرة (دار

- الطباعة والنشر الاسلامية (١٩٤٨ م .
- التصوف عند ابن سينا ، تأليف عبد الحلیم محمود ، القاهرة (الانجلو)
- ١٩٥٦ م .
- الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا ، القاهرة (المعهد
- العلمي الفرنسي للآثار الشرقية) ١٩٥٢ م .
- ابن سينا وأثر طبه في العالم ، تأليف أحمد شوكت الشطبي ، دمشق
- (مطبعة جامعة دمشق) ١٩٦٢ م .
- مجلة رسالة العلم : ابن سينا وعلم النبات لمحمد أحمد بنتونة (يوليو
- ١٩٥٢) ؛ المنحي الحسني في مبحث المعرفة عند ابن سينا (يوليو
- ١٩٥٢) ؛ النباتات عند ابن سينا لعبد الحلیم منتصر (أكتوبر ١٩٥٣ ،
- ١٩٥٤) .

ابن الهيثم

ولد أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم في البصرة ، سنة ٣٥٤ هـ (٩٦٥ م) ، وفيها نشأ ثم عمل كاتباً لبعض ولائها (طبقات ٢ : ٩٠) . ولكن العمل في الدولة لم يشاكل طبعه فأثر الانقطاع الى الاستزادة من العلم والى التأليف . وكان كثير الاسفار : زار الاهواز تكسباً وزار بغداد مراراً .

واشتهر ابن الهيثم بمعرفة العلوم والفلسفة وبالبراعة في الهندسة قبل أن يجاوز الشباب . ثم اشتهر عنه أنه كان يقول : لو كنت في مصر لعمِلت في نيلها عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته ، أي في السيطرة على تصريف مياه الفيضان . وبلغ ذلك الى الحاكم بأمر الله الذي تولى الحكم في مصر سنة ٣٨٦ هـ (٩٩٦ م) فاستقدم ابن الهيثم وأكرمه ثم عهد اليه بتنفيذ ما كان يقوله . ودرس ابن الهيثم مجرى النيل حتى وصل الى أسوان فوجد أن المصريين قد قاموا ، منذ الزمن الأبعد ، بكل ما كان هو يفكر به وعلى نمط أتم . فاعتذر للحاكم بخطاه في التقدير ، فعلده الحاكم ثم استمر في اكرامه . غير أن ابن الهيثم خشي أن يتبدل قلب الحاكم عليه — وكان الحاكم معروفاً بالتقلب والإقدام على سفك الدماء — فأظهر الجنون . ومع ذلك فان الحاكم لم ينقص من اكرامه شيئاً ولا قصر في العناية به .

ولما احتجب الحاكم (٤١١ هـ = ١٠٢١ م) عاد ابن الهيثم الى حاله وآوى الى الجامع الازهر ، وأخذ ينسخ الكتب الرياضية والفلكية ويقتات بضمنها ، ويبدو أنه لم يكن مسروراً من اقامته في مصر . ومع أنه كان في سنة ٤١٨ هـ في بغداد فانه عاد الى مصر وتوفي فيها سنة ٤٣٠ هـ (١٠٣٩ م) أو بعدها بقليل .

كتبه

كتب ابن الهيثم كثيرة ، ولكن معظمها رسائل أو مقالات قصار . وبعضها شروح على كتب المتقدمين أو تلخيصات لها ؛ وبعضها تأليف . ومن هذه ردود على الفلاسفة اليونانيين وعلماء الكلام ، أو توضيح لما غمض من آراء هؤلاء . وفي ما يلي عدد من كتب ابن الهيثم متبوعة أحياناً بوصف وجيز من قلم ابن الهيثم نفسه :

— الكتاب الجامع في أصول الحساب ، وهو كتاب استخرجت أصوله لجميع أنواع الحساب من أوضاع أقليدس في أصول الهندسة والعدد ، وجعلت السلوك في استخراج المسائل الحسابية يجهتي التحليل الهندسي والتقدير العددي ، وعدلت عن أوضاع الجبرين وألفاظهم .

— كتاب تلخصت فيه علم المناظر من كتابي أقليدس وبطليموس وتمتته بمعاني المقالة الأولى المقودة من كتاب بطليموس .

— كتاب في تحليل المسائل العددية بجهة الجبر والمقابلة مبرهناتاً .

كتاب جمعت فيه القول على تحليل المسائل الهندسية والعددية جميعاً ؛ لكن القول على المسائل العددية غير مبرهن ، بل هو موضوع على أصول الجبر والمقابلة .

— مقالة في استخراج سمت القبلة في جميع المسكونة بجداول وضعتها ، ولم أورد البرهان على ذلك .

— مقالة في ما تدعو اليه حاجة الأمور الشرعية من الأمور الهندسية ، ولا يستغنى عنه بشيء سواه .

— مقالة في انتزاع البرهان على أن القطع الزائد (للمخروط) والخطتان اللذان لا يلتقيانه^(١) يقربان أبداً ولا يلتقيان .

(١) كلمة « للمخروط » بين هلالين مني . « الخطان اللذان » وردتا هكذا في الأصل (طبقات الأطباء ٢ : ٩٤) ، ونقلها قنبري طوقان (تراث العرب العلمي ٢٧١) كما هما . « يلتقيانه » في الأصل « تلقياه » : وقد صححها قنبري طوقان .

— كتاب التحليل والتركيب الهندسيين على جهة التمثيل للمتعلّمين ، وهو مجموع مسائل هندسية وعددية حلّلتها وركّبتها .
 — مقالة في أصول المسائل العددية الصّمّ وتحليلها .
 — رسالة في صناعة الشعر ممتزجة (٩) من اليوناني والعربي .
 — رسالة في تشويق الانسان الى الموت بحسب كلام الاوائل ، ورسالة أخرى في هذا المعنى بحسب كلام المحدثين .
 — رسالة يبيّن فيها أن جميع الامور الدنيوية والدينية هي نتاج العلوم الفلسفية . وقد كانت هذه الرسالة هي المتّمة لعدد أقوال في هذه العلوم بالقول السبعين .

— كتاب في المناظر سبع مقالات .
 — رسالة المرايا المحرقة بالقطوع^(١) .
 — رسالة المرايا المحرقة بالدائرة^(٢) .
 مقالة في ضوء القمر .
 — مقالة في حساب الخطأين .

مقامه واتجاهه

ابن الهيثم من العلماء الذين أحاطت معرفتهم بأشياء كثيرة مع الدقّة والصحة . ولقد شملت كتبه الكثيرة موضوعات كثيرة متنوعة هي الحساب والحساب الهندسي (التّقيم) ، والجبر والمقابلة ، والهندسة والمثلثات وحساب المعاملات ، والجوانب العملية من الحساب والهندسة والجبر . وقد وضع ابن الهيثم كتاباً في تعليم الرياضيات . وكذلك له كتب في الفلك والطبيعات وفي المناظر (البصريات) خاصة ، وفي الجغرافية والطب والصيدلة . ثم ان له كتباً في المنطق وفي الفلسفة العقلية ، وفي

(١) يقصد القطوع المخروطات بانعكاس الأشعة عن سطح المرآة المستوية (راجع رسالة المرايا المحرقة بالقطوع ، حيدر آباد ١٣٥٧ هـ ، الصفحتين ١ - ٢) .
 (٢) في طبقات الأطباء وفي تراث العرب العلمي « بالعرائر » . والاسم المثبت هنا أخذته من عنوان الرسالة المطبوعة في حيدرآباد ١٣٥٧ هـ .

ما وراء الطبيعة والإلهيات ، وفي علم الكلام أيضاً ، وفي السياسة والاخلاق والادب .

وقد كفانا ابن الهيثم مؤونة التتبع لآرائه في كتبه الموجودة والمفقودة لمعرفة اتجاهه في العلم والحياة ، لما بسط لنا ذلك كله بخط يده في آخر سنة ٤١٧ هـ ، أول عام ١٠٢٧ م (طبقات ٢ : ٩١-٩٦) :

«إني لم أزل منذ عهد الصبا مزوياً في اعتقادات هذا الناس المختلفة وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأي ، فكنت متشككاً في جميعه موقناً بأن الحق واحد وأن الاختلاف فيه انما هو من جهة السلوك اليه . فلما كملت لإدراك الأمور العقلية انقطعت الى طلب متعدين العلم ، ووجهت رغبتي وحيرصي الى إدراك ما به تنكشف تمويهات الظنون وتنقش غيايات المتشكك المفتون ، وبعثت عزيمتي الى تحصيل الرأي المقرب الى الله ... فكنت لا أعلم كيف تهبأ لي ، منذ صباي ، ان شئت قلت باتفاق عجيب ، وان شئت قلت بإلهام من الله ، وان شئت قلت بالجنون ، أو كيف شئت أن تنسب ذلك : أني ازدرت عوام الناس واستخففت بهم ولم ألثفت إليهم ، واشتهيت إثارة الحق وطلب العلم ، واستقر عندي أنه ليس يتال الناس من الدنيا شيئاً أجود ولا أشد قرينة الى الله من هذين الامرين . فخصت لذلك في ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الديانات فلم أحظ من شيء منها بباطل ، ولا عرفت منها للحق منهجاً ، ولا الى الرأي اليقيني مسلماً جديداً . فرأيت أنني لا أصل الى الحق الا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الامور العقلية ، فلم أجده ذلك الا في ما قرره أرسطوطاليس من علوم المنطق والطبيعات والآليات التي هي ذات الفلسفة وطبيعتها...»(١).

«فلما تبينت ذلك أفرغت وسعي في طلب علوم الفلسفة ، وهي ثلاثة علوم : رياضية وطبيعية والهيية . فتعلقت من هذه الامور الثلاثة بالاصول

(١) هنا يعدد ابن الهيثم وجوه فلسفة أرسطو ويصفها وصف عارف بها .

والمبادئ التي ملكت بها فروعها وتوقلت^(١) بأحكامها رعاها^(٢) وعلوها .

و ثم اني رأيت طبيعة الانسان قابلة للفساد متهيأة الى الفناء والنفاذ ، وأنه مع حدة^(٣) الشباب وعنفوان الحداثة تملك على فكره طاعة التصور لهذه الاصول . فإذا صار الى سن الشيخوخة وأوان الهرم قصرت طبيعته وعجزت قوته الناطقة مع إخلاق^(٤) آلتها وفسادها عن القيام بما كانت تقوم به من ذلك . فشرحت ولخصت من هذه الاصول الثلاثة ما أحاط فكري بتصوره ووقف تمييزي على تدبره ، وصنفت من فروعها ما جرى مجرى الإيضاح والإفصاح عن غوامض هذه الأمور الثلاثة الى وقت قولي هذا، وهو ذو الحجة سنة سبع عشرة واربعائة لهجرة النبي صلى الله عليه وسلم . وأنا ما مدت لي الحياة باذل جهدي ومستفرغ قوتي في مثل ذلك متوخياً به أموراً ثلاثة : احداها افادة من يطلب الحق ويؤثره ، في حياتي وبعد وفاتي ؛ والآخر أني جعلت ذلك ارتياضاً لي بهذه الامور في اثبات ما تصوّره وأتقنه فكري من تلك العلوم ؛ والثالث أني صيرته ذخيرة وعدّة لأيام الشيخوخة وزمان الهرم...وأنا أشرح ما صنعت من هذه الاصول الثلاثة ليؤقّت منه على موضع عنائي بطلب الحق وحرصي على إدراكه وتعلم حقيقة ما ذكرته من عزوف نفسي عن مماثلة العوام الرعاع الاغبياء وسموها الى مشابهة أولياء الله الاخبار الاتقياء ..^(٥) .

تقوم شهرة ابن الهيثم على جهوده في المناظر وعلم الضوء (البصريات) . لقد سار في بحوثه على أسلوب علمي تجريبي وبحث في البصر بالعين المجردة وبالاستعانة بوسائل النظر . وله تشرّيح للعين ورسم دقيق لطبقاتها ، كما أن له بحوثاً في العدسات المكبرة .

(١) وقل في الجبل وتوقل له : صمد .

(٢) الرمان والرمون جمع رمن (يفتح لسكون) : أنف يظلم الجبل (المواضع المتطرفة في أعالي الجبال ، ويكون تساقطها صعباً) .

(٣) الإخلاق (بكسر الهمزة) : البيل والتهرؤ .

(٤) بعد ذلك يمد ابن الهيثم كتبه .

وأولى ابنُ الهيثم انكسارَ الضوء عنايةً خاصة، فلاحظ أن الفجر (احمرارَ الافق صباحاً) يبدأ حينما تكون الشمس على تسعَ عشرةَ درجة تحت الافق (قبل شروقها) ، وأن الشفق (حمرّة الافق مساءً) يتلاشى حينما تصبح الشمس على تسع عشرة درجة تحت الافق (بعد غيابها) . وعلى هذا الاساس حاول ابن الهيثم أن يقيس طبقة الهواء . وله أيضاً تعليل صحيح لانتساع حجم الشمس والقمر (في رأي العين) وهما عند الافق^(١) .

لتوسّع والمطالعة

- رسائل ابن الهيثم ، حيدرآباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٣٥٧ هـ .
- ابن الهيثم ، محاضرة لمصطفى نظيف ، القاهرة (مطبعة لوري) ١٩٣٣ م .
- ابن الهيثم والطريقة العلمية في البحث ، لمصطفى نظيف (المقتطف ، أغسطس ١٩٤٢ م) .
- الحسن بن الهيثم لعبد الحليم المتنصر (مجلة رسالة العلم ، القاهرة ١٩٦٠ م) .

(١) راجع رسالة الضوء لابن الهيثم (حيدر آباد ١٣٥٧ هـ) ، وفيها أشياء كثيرة ملخصة من كتاب المناظر .

البيروني

هو الاستاذ أبو الرّيحان محمد بن أحمد البيروني ؛ أصله من فارس ومولده في بيرون عاصمة خوارزم (التركستان) سنة ٣٦٢ هـ (٩٧٣ م) .
 قضى البيروني شبابه في بلده وتلقى العلم على أبي نصر منصور بن علي ابن عراق ، ثم كانت بينه وبين ابن سينا مراسلات .
 تقلّب البيروني كثيراً في البلاد فكان ذلك سبب اتساع معارفه ونطاق اختباره . واتصل بمنصور بن نوح الساماني (٣٨٧ - ٣٨٩ هـ) ، ثم مكث في جرجان مدة طويلة . ولما استولى السلطان محمود الغزنوي على جرجان ، (نحو ٤٠٧ هـ = ١٠١٧ م) حمل معه أسرى فيهم كثير من العلماء كان بينهم البيروني . فلحق البيروني ببلاط السلطان محمود منجماً ثم رافق السلطان محمود في غزواته في شماليّ غربي الهند . في تلك الاثناء تعلم البيروني اللغة السنسكريتية وعدداً من لغات الهند ودرس الديانات الهندية والفلسفة الهندية بلغات أهلها ، وكان هذا شيئاً نادراً بين العرب . وعرف البيروني الفلسفة اليونانية ، ولعله عرف أيضاً شيئاً من اللغتين العبرية والسريانية (راجع تحقيق ما للهند من مقولة ٢٧ ، ٨٣) . ثم يبدو أن معرفته بالسنسكريتية لم تبلغ حدّاً يستغني به عن الترجمة (راجع تحقيق ما للهند ١٨٦) .
 وجاء بعد السلطان محمود ابنه السلطان مسعود (٤٢١ هـ = ١٠٣٠ م) وظل البيروني متصلاً ببلاط غزنة حيث وافاه الاجل ، في الاغلب ، بعيد سنة ٤٤٢ هـ (١٠٥٠ م) .

كتبه

للبيروني كتب منها (طبقات ٢ : ٢٠ - ٢١) : كالجواهر في الجواهر

تاريخ الفكر العربي ط ٢ (٢٨)

٤٣٣

(الحجارة الكريمة) - كَ الآثار الباقية عن القرون الخالية - كَ الصيدلة في الطب - كَ مقاليد الهيئة - كَ تسطيح الكرة - كَ العمل بالاصطرلاب - كَ القانون المسعودي (في الفلك) - كَ التفهيم في صناعة التنجيم - كَ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مردولة .

مقامه وآراؤه

كان البيروني من أعظم العلماء : فيلسوفاً ورياضياً وفلكياً وجغرافياً ورحالة وجماعة . وخدمته الاولى للعلم أنه أوضح استعمال الارقام الهندية ، مع استعمال الاصفار لمقام الخانات ، في مثل قوله (تحقيق ٢٩٥ ، راجع ٢٩٤ - ٣١٦) : « وشهر بورش هو ألفا ألف ومائة وستون ألف كلب ، وذلك بالايام الطلوعية بعد تسعة أصفار عن اليمين ؛ وأيام شهر « كا » الطلوعية بعد ثلاثة وعشرين صغراً عن اليمين » الخ . ثم إنه حسب السلسلة الهندسية ^(١) لبيوت الشطرنج فاذا هي 2×8 (حاصل ضلعيه) مضروبة في نفسها ١٦ مرة ومطروحاً منها واحد : $16^2 - 1$.

وحلّ البيروني أعمالاً تُعرف بمسائل البيروني وهي التي لا تُحلّ بالمسطرة والفرجار ، منها قسمة الزاوية ثلاثة أقسام متساوية ، وحساب قطر الأرض . وذكر أن سرعة النور أعظم من سرعة الأرض كثيراً ، كما بحث في الثقل النوعي واستخرج الاثقال النوعية لثمانية عشرة مادة من المعادن والحجارة الثمينة بدقة بالغة . ثم وصل بالاستقراء والمقارنة الى أن في الطبيعة أزهاراً بعضها ذو بتلات ٣ - ٤ - ٥ - ٦ - ١٨ ، ولكن ليس فيها ما له سبع بتلات أو تسع .

وتكلم البيروني على كروية الأرض وعلى دورانها على محورها من غير أن يصل الى نتيجة حاسمة . وعرف تعيين خطوط الطول وخطوط العرض ، كما

(١) السلسلة الهندسية هي مجموع اعداد كل عدد منها ضعف الذي سبقه نحو : ٢ ، ٤ ، ٨ ، ١٦ ، ٣٢ ، ٦٤ ، ١٢٨ الخ .

عرف تسطيح الكرة (نقل المخطوط عن كرة الى سطح) .

جملة من أقواله (من تحقيق ما للهند من مقولة ..)

علوم الهند (ص ١٩) :

ولم يكن للهند أمثالهم (أي أمثالُ الفلاسفة اليونانيين) ممن يهذب العلوم ، فلا تكاد تجد لهم خاص كلام إلا في غاية الاضطراب وسوء النظام ومشوباً ، في آخره خرافات العوام من تكثير العدد وتمديد المدد ومن موضوعات النحلة (الدين) التي يستفزع أهلها فيها المخالفة ، ولأجله يستولي التقليد عليهم . وبسببه أقول في ما هو بابي منهم ^(١) أني لا أشبه ما في كتبهم من الحساب وعلوم التعاليم (العلوم العددية) إلا بصدف مخلوط بخزف .. اذ لا مثال لهم لمعارج البرهان ؛ وأنا في أكثر ما أورده من جهتهم حاك غير منتقد الا عن ضرورة ظاهرة .

الارواح وترددها بالتناسخ في العالم (ص ٣٨ - ٣٩) :

كما أن الشهادة بكلمة الاخلاص شعار المسلمين ، والتثليث علامة النصراني والإسبات علامة اليهود ، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية ؛ فمن لم يتحلل لم يكن منها ولم يعد من جملتها . انهم قالوا : أن النفس اذا لم تكن عاقلة لم تحيط بالمطلوب احاطة كلية دفعة بلا زمان ، واحتاجت الى تتبع الجزئيات واستقراء الممكنات . وهي ^(٢) وان كانت متناهية فلعددتها المتناهي كثرة ، والاثيان على الكثرة مضطرون الى مدة ذات فسحة . ولهذا لا يحصل العلم للنفس الا بمشاهدة الاشخاص والانواع وما يتناولها من الافعال والاحوال حتى يحصل لها في كل واحدة تجربة وتستفيد بها جديد معرفة .. فالارواح الباقية تتردد لذلك في الابدان البالية بحسب افتتان ^(٣) الافعال الى الخير والشر ليكون الردد

(١) غاية ما وصل إليه علمي بهم (مكانتي ، اختصاصي) .

(٢) الجزئيات والممكنات .

(٣) كذا في الأصل . وفي القاموس (٤ : ٢٥٦) : افتن (افتتناً) : أخذ في فنون من

القول .

في الثواب منبهاً على الخير فتَحَرَّصَ على الاستكثار منه ، و (ليكون التردد)
في العقاب (منبهاً) على الشر والمكروه فتبالغ في التباعد عنه .
ويصير التردد من الارذل الى الافضل دون عكسه لأنه يحتمل كليهما (١)
ويقتضي اختلاف المراتب فيهما لاختلاف الافاعيل بتيان الامزجة ومقادير
الازدواجات في الكمية والكيفية .

فهذا هو التناسخ الى أن يحصل من كلتي جنبتَي النفس والمادة (٢) كمال
الغرض : أما من جهة السفلى ففناء ما عند المادة من الصورة الا الاعادة المرغوب
عنها (٣) . وأما من جهة العلوى فذهاب شوق النفس بعلمها الى ما لم تعلم واستيفائها
شرف ذاتها وقوامها لا بغيرها واستغنائها عن المادة بعد احاطتها بنحاساتها
وعدم البقاء في صورها والمحصل في محسوسها والخير في ملاذها فتعرض
عنها ويتحلل الرباط ويقع الفرقة والانفصال والعود الى المتعدن فائزة من
العلم بعدد ما يأخذه السمسِم من العدد والانوار فلا يفارق دُهْنه بعد ذلك (٤) ،
ويتحد العقل والعقل والمعقول ويصير (وتصير كلها) واحداً .

العامة (ص ٢١٩) :

قد جرى أمر الهند فيما بينهم على خلاف الحال بين قومنا (المسلمين) .
وذلك أن القرآن لم ينطق في هذا الباب ، وفي كل شيء ضروري ، بما يحوج الى
تعسف في تأويل ... كالكتب المنزلة قبله ، وإنما هو الاشياء الضرورية معها
حذو القلدة ويحكم من غير تشابه . ولم يشتمل أيضاً على شيء مما اختلف
فيه وليس من الوصول اليه مما يشبه التواريخ ، وان كان الاسلام مكيداً في

(١) لأن التناسخ في الأصل يحتمل الأمرين كليهما (تردد النفس من الأَرذل الى الأَفْضَل ومن
الأَفْضَل الى الأَرذل) .

(٢) من جنبتَي النفس والمادة كليهما (من جانب النفس عند اتصالها بالمادة وجانب المادة
عند اتصالها بالنفس) .

(٣) إلا القدر الضروري منها .

(٤) يعلم كثير (عدد حب السمسم) مع التحقق بالسعادة المنيرة للنفس كالسيرج (زيت

السمسم) .

مبادئه يقوم من مناوئيه أظهره بانتحال وحكوا لذوي السلامة في القلوب من كتبهم ما لم يخلق الله منه شيئاً لا قليلاً ولا كثيراً ، فصدقهم وكتبوها عنهم مغترين بنفاقهم وتركوا ما عندهم من الكتاب الحق ، لأن قلوب العامة الى الخرافات أميل فتفشيت الاخبار لذلك . ثم جاءت طامة أخرى من جهة الزنادقة أصحاب ماني كابرن المقفع وكعبد الكريم بن أبي العوجاء وأمثالهم فشككوا ضعاف الغرائز في الواحد الاول من جهة التعديل والتجوير وأمالوهم الى الثنية وزينوا عندهم سيرة ماني ... وانتشر ذلك في الألسنة وانضاف الى ما تقدم من المكائد اليهودية ...

للتوسع والمطالعة :

- رسائل البيروني ، حيدرآباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٩٤٨ م .
- رسائل أبي نصر بن عراق الى البيروني ، حيدرآباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٩٤٨ م .
- الآثار الباقية (ساخاو) ، ليزينغ (بروكهوس) ١٨٧٨ م .
- تحقيق ما للهند من مقبولة في العقل أو مردولة (ساخاو) ، لندن (ترنر) ١٨٨٧ م ؛ حيدرآباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٩٥٨ م .
- الجواهر في معرفة الجواهر ، حيدرآباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٩١٠ م .
- صفة المعمورة على البيروني (التقطها أ . أ . زكي وليدي توغان من القانون السعودي ، ميتشغن ١٩٦٤ م .
- كتاب تحقيق نهايات الاماكن لتصحيح مسافات المساكن (بولخاكوف) عدد خاص من مجلة معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ١٩٦٢ م .
- (المجلد ٨ ، العددان ١ ، ٢) .
- القانون السعودي في الهيئة والنجوم ، حيدرآباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٩٥٤ - ١٩٥٦ م .

- كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم (رامزي رايت) ، لندن ١٩٣٤م؛
(جلال هماني) ، نهران ١٣١٨ ، ١٩٤٠ (؟) .
— كتاب باتنجل الهندي في الخلاص من الأمثال ، نقل أبي الريحان
البيروني الى العربية (نشره هلموت ريتشر) (١١) .
— رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي (كراوس) ،
باريس (مطبعة القلم) ١٩٣٦ م .

(١) مستلة من مجلة لم يذكر اسمها في المجلد ، رقبها في مكتبة الجامعة الأميركية في بيروت.

891. 44

B 33 KA

أَبُو الْعَلَاءِ الْمَعْرِيّ

ولد أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد المعري في معرة النعمان .
في شمالي الشام ، في ٢٨ ربيع الاول من سنة ٣٦٣ (٢٦ - ١٢ - ٩٧٣) .
ولما بلغ ثلاث سنوات ونصف سنة أصيب بالجدري فذهبت يصرى عينيه
وغشي اليمنى يياض ؛ وقبل ان يتم السادسة فقد بصره جملة .

نشأ أبو العلاء المعري في المعرة واخذ عن ابيه شيئاً من اللغة والنحو والادب
ثم اخذ الحديث خاصة عن نفر من اهلهم منهم ابوه وجده وأخوه وجدته .

ودخل أبو العلاء وهو لا يزال حداثاً الى حلب فقرأ الادب والنحو على
عدد من اهل العلم فيها . ثم قرأ على بعض مشاهير المعرة كثيراً من العلوم
الدينية والعربية .

ورجع أبو العلاء من حلب الى المعرة سنة ٣٨٤ هـ (٩٩٤ م) وانصرف
الى المطالعة والتكسب بالشعر . ثم ترك التكسب وقصر شعره على مراسلة
اخوانه من الادباء وعلى رثاء عدد من أقاربه ، ثم على القول في أغراض
وجدانية بحت .

ويظهر لنا ان حياة أبي العلاء في المعرة لم تكن مترفة برُغم جاهة
اهله وثروة ابيه وثروة امه ، إذ ان تينك الثروتين كانتا في طريق النفاد . وظل
عبء الحياة على عاتق أبي العلاء خفيفاً حتى توفي أبوه (٣٩٥ هـ = ١٠٠٤ م) .
وضاقت الدنيا بأبي العلاء في المعرة مادياً ونفسانياً فزار بغداد استزادة للعلم
وتكسباً للمال . ومع أن المعري لقي في بغداد اكراماً كثيراً ، فقد لقي أيضاً
ما ساءه :

جرى ذكر المتنبي في مجلس الشريف المرتضى ، أخني الشريف الرضي :

فتنقصه المرتضى وجعل يتبع عيوبه لبغضه اياه وتعصبه عليه . وكان أبو العلاء يتعصب للمتبنيّ ويزعم أنه أشعر المحدثين ، فقال المرتضى : لو لم يكن للمتبنيّ إلا قوله : « لك ، يا منازل ، في القلوب منازلٌ » ! لكفاه فضلاً . فعضب المرتضى وأمر بالمعري فأخرج من المجلس سحياً برجله . ثم قال المرتضى لجلسائه ... أتدرون أي شيء أراد الأعمى بذكر هذه القصيدة ، مع أن لأبي الطيب ما هو أجود منها ؟ .. انه أراد قوله في هذه القصيدة :

ولذا أتلك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأنّي كامل !

ترك المعري بغداد في العشر الأخير من رمضان سنة ٤٠٠ (أواخر نيسان ١٠١٠) عائداً إلى المعرة . فلما حل بالمعرة عرف بأن امه قد ماتت فتضع لموتها واستقر في نفسه بعدها نفور من الدنيا جديد ، فاعتزل في بيته وانقطع الى الدرس والتدريس ، ثم اقطع عن اكل اللحمان وسائر ما يخرج من الحيوان كاللبن والبيض والعسل ؛ وسمى نفسه ، كما يذكر أكثر قدماء المؤرخين ومحدثيهم ، رهين المحيسين (البيت والعمى) ؛ ولكنه كان في الحقيقة رهين المحابس الثلاثة :

اراني في الثلاثة من سجوني فلا تسأل عن النبأ النيث (١) :

لقدني ناظري ، ولزوم بيتي ، وكون النفس في الجسد الخبيث .

وقضى المعري النصف الثاني من حياته بالمعرة في « تسبيح لله وتحميده » كما يقول هو عن نفسه ، وفي التأليف والتدريس . ويبدو لنا أن تقشفه لم يكن من فقر فحسب ، فان الدنيا اقبلت عليه فيما بعد . ذكر الشاعر الفارسي والداعية العلوي ناصر خسرو حينما مرّ بالمعرة سنة ٤٣٨ هـ عن المعري أنه رجل ذو نفوذ عظيم في بلده وذو غنى ، ينفق على الفقراء والمُعوزين مع انه يعيش عيشة الزهد والتقشف . وفي المصادر العربية ايضاً كلام كثير على ان المعري كان يحب نفراً من المحتاجين مالاً وينفق على الطلاب الذين كانوا يؤمنونه للاستفادة من علمه .

(١) النيث : الشرب .

وكذلك جرت بين المعري وبين أبي نصر بن أبي عمران المعروف بداعي الدعاة الفاطميين مساجلات ومطارحات في رسائل تبادلها حول تحريم المعري على نفسه الحيوان وكل ما يخرج من الحيوان . فقال المعري في أول الأمر إنه حرّم على نفسه أكل اللحم لفقره . فلما عرض عليه داعي الدعاة معونة اعتلر عن قبولها وقال : لقد تركت ذلك رافة بالحيوان .

والذي نعرفه ان المعري حاسن في رسائله داعي الدعاة كثيراً ، ذلك لأن الفاطميين كانوا قد استولوا على المعرة نفسها سنة ٤٢٩ هـ .

وكان المعري قصير القامة نحيف الجسم ضعيفاً مشوّه الوجه بالحدري . وقد أقعد في اواخر ايامه ، ثم مرض مرض الموت ثلاثة ايام وتوفي يوم الجمعة في النصف الاول من ربيع الاول سنة ٤٤٩ (اوائل آذار ١٠٥٧) بالمعرة .

هناهر شخصيته

اساء الدهر الى المعري بفقد البصر وضعف الجسم وموت الأبوين وقلة المال ، بالإضافة الى ما يجب ان يكون غني رجل مثله . فلم يكن بدّاً أن نرى في لزومياته قلقاً وتشاؤماً ونقمة ومرارة وشكوى وان ينصرف المعري عن كل شيء في الحياة الى النقد والتهكم من غير ان يقترح وجهاً من وجوه الاصلاح الاجتماعي ، بل هو — على العكس من ذلك — قد نفّس يده من كل اصلاح ممكن ونسب القصور والضلال الى من يحاول ذلك .

أ — أما عماء الباكر فقد حز في نفسه ، وان كان هو يتظاهر احياناً بقوله : احمد الله على العمى كما يحمدّه غيري على البصر .

وعمي المعري هو الذي خلق تشاؤمه .

ب — وكان المعري ضعيف الجسم ضئيلة ، فاذا اضيفت ذلك الى عماء استطعت أن تعلل زهده في الدنيا وإعراضه عن البشر وكرهه للمرأة بعض التعليل .

ج — ومع الإيقان بأن اسرة والد المعري وأسرة امه كانتا من الاسر الوجيهة الغنية في المعرة وفي حلب ، فان المعري نفسه كان فقيراً . ولكن يبدو أن نفراً

من الفضلاء كانوا يُمدّونه بمال ينفق منه على نفسه وعلى غيره فحَسُنَتْ حاله في أواخر أيامه .

د- ويظهر ان المصائب ألحّت على أبي العلاء عموماً وخصوصاً . ان اضطراب الأحوال السياسية بعد ضعف الدولة الحمدانية عرض شمالي سورية كله للغزوات حتى شعرت بذلك المعرة نفسها فكثرت فيها الفتن وعم الفزع . ومن المصائب التي خصت المعري موت أبيه وأمه .

هـ- ومع وجاهة المعري فقد لقي إساءات مختلفة في المعرة وفي بغداد ، تعرض لها بسبب عاهته ؛ ثم ان ارتفاع مكانة المعري خلقت له حسداً وخصوصاً أتهموه بالزندقة مرة وبالالحاد أخرى . ولا ريب في ان شدة انتقاده للحكام ورجال الدين والناس عامة عملت على خلق كره شديد له ، وإن لم يستطع أحد أن يناله صراحة بأذى .

الى جانب هذه العناصر السلبية نجد عناصر ايجابية تَرَفُّدُها خصائصُ فنيةٌ بارعة تجعل من المعري أديباً مفكراً وحكيماً حسن التعبير . لقد كان واسع الاطلاع قديراً في الموازنة والنقد ، جريئاً في ابداء رأيه مع التهكم المرّ أحياناً . غير أنه كان قويم السبيل في الحياة حسن الاخلاق صحيح التقوى ، مع انه كان قليل الاحتفال بما تواضع عليه عوام الناس في تقواهم لأنهم كانوا يقلّدون في ذلك غيرهم من غير أن يكتفوا أنفسهم عناء التفكير في شيء مهما كان التفكير فيه يسيراً .

ولقد رُزق المعري مقدرة لغوية تدخل في باب المعجزات ، مع العلم أنه كان أعمى ، ومثانة في الاسلوب وتصرفاً عجيماً في فنون البلاغة - وخصوصاً في لزوم ما لا يلزم - غير أن التكلّف اليسير الذي اضطرّ اليه المعري في تتبع وجوه البلاغة وتصيد القوافي قد ألقى على شعره في اللزوميات شيئاً من الجفاف :

آثاره

للمعري خمسة آثار أدبية وفكرية ، هي :

(١) سقط الزند ، وهو ديوان شعر في المدائح والمراثي وعدد من الاغراض

الوجدانية ؛ وفيه أيضاً الدرعيات التي هي الطور الاول من اللزوميات .
(٢) ضوء السقط على سقط الزند ، وهو شرح لسقط الزند صنعه
المعري بنفسه .

(٣) مجموع رسائل في أغراض شتى . هذا المجموع مهم لمعرفة حياته
وجلاء عدد من الجوانب في اتجاهه الفكري .

(٤) رسالة الغفران — رسالة كتبها ابو العلاء جواباً على رسالة وردته من
صديق له هو ابو الحسن علي بن منصور المعروف بابن القارح (٣٥١ — ٤٢٣ هـ
= ٩٧٢ — ١٠٣٠ م .) وهو حلي الاصل ومن أئمة الادب ، وكان يتعامل
على بعض الادياء والشعراء ويرى انهم يبيع ما قالوا أو فعلوا ، من اعمال
بعض الفروض الدينية أو شرب الخمر وقول الغزل ، صائرون الى جهنم .
ولقد كتب ابو العلاء « رسالة الغفران » على لسان ابن القارح ليعين للناس
سعة عفو الله وليدلهم على ان كثيرين من شعراء الاسلام والجاهلية ايضاً ممن
يظُن بعض الفقهاء وبعض المتعنتين انهم من اهل النار ، يمكن ان يكونوا من
اهل الجنة وان يكونوا قد نالوا النجاة من النار إما بايمان بالله أو بعمل صالح أو
بنية طيبة ، بقطع النظر عما اشتهروا به في حياتهم أو عما رماهم به الناس من
الكفر أو الزندقة أو ترك أداء فروض الدين . وفي ثانياً ذلك يتفق المعري آراء
بعض العلماء والادباء والفقهاء في الشعر والادب وفي الاخبار الدينية ، وهو
يفعل ذلك كله بتهكم مرّ وبشيء من المرح يقتضيه ذلك التهكم ، على خلاف ما
عرفنا في اللزوميات .

ومع أن في رسالة الغفران عدداً من الجوانب الفكرية ، فان الاسلوب
الادبي والاتجاه اللغوي غالبان عليها .

(٥) — اللزوميات ، أو لزوم ما لا يلزم ، ديوان شعر نظمه المعري في
عزلته بعد سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩) وطواه على جميع آرائه الفلسفية والاجتماعية
ثم رتبته على القوافي .

هذا الديوان اتخذ اسمه من نوع قوافيه :

للشاعر العربي أن يبيّن كل قصيدة من قصائده على حرف رَوِيٍّ واحد ،
قال المعري في سقط الزند :

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعلٌ عفافٌ وإقدام وحزم ونائل .
تعدّ ذنوبي عند قوم كثيرة ؛ ولا ذنب لي إلا العلى والفواضل
فالمعري قد بنى هذه القصيدة على اللام المضمومة ، ولا يلزمه أن يفعل أكثر
من ذلك . ولكنه في « اللزوميات » ألزم نفسه بأن يأتي في القافية بأكثر من
حرف رَوِيٍّ واحد ، كقوله مثلاً :

دعاكم إلى خير الأمور محمدٌ وليس العوالي في القنا كالسوافل :
حداكم على تعظيم مَنْ خلق الضحى وشهب الدجى من طالعات وأقل .
وألزمكم ما ليس يُعجزُ حملُهُ أنا الضعف من فرض له ونوافل ؛
إن المعري قد ألزم (أي ألزم نفسه) في قوافي هذه المقطوعة حرفي رَوِيٍّ
هما الفاء واللام (بعد الواو والألف) .

فاذا نحن حاولنا ترتيب لزوميات المعري بحسب الزمن الذي نظمت فيه (١)
استفدنا أمرين : دراسة التطور في آراء المعري ثم نفي التناقض الذي يزعمه نفر
من الدارسين للزوميات .

أحكيم أم فيلسوف ؟

نسبني المعري فيلسوفاً على التوسع ، كما نسبي سقراط نفسه فيلسوفاً
وكما نسبي كثيرين من المفكرين في العصور الوسطى في الغرب فلاسفة . غير
أن الاصول أن نسبيه حكيم المعرة كما نقول سقراط الحكيم .
نقد المعري أوجهاً من الفلسفة الإسلامية وكشف عن عيوب المجتمع وكان
واقعيّاً في تفاصيل كثيرة من نقده ، وإن كان متشائماً هداماً في كثير مما جاء به .
غير أنه أيضاً آمن بقيمة الاخلاق في المجتمع برغم أنه كان يؤمن بفساد

(١) راجع حكيم المعرة للمؤلف ، الطبعة الأولى : بيروت ، ١٩٤٤ ص ٢٤ وما بعدها ،
الطبعة الثانية ١٩٤٨ ص ٤٣ وما بعدها ؛ أبو العلاء الميري (أعلام الفكر العربي) ، بيروت
١٩٦٠ ، ص ٥٠ وما بعدها .

الطبيعة البشرية من أصلها . ووقف المعري مما وراء الطبيعة موقف الشكّاك :
غير أنه آمن بالله وحدّه ثم أنكر كل ما عداه . ويكفي المعري صلةً بالفلسفة أنه
دعا الى اتباع العقل في كلّ أمر وجعل العقل حكماً حتى في ما لم تجر العادة في
تحكيم العقل فيه .

اتجاهه الفكري

يأخذ المعري بالتقية الفكرية ، فهو لا يحبّ أن يصرح بجميع آرائه لاعتقاده
أن ذلك مُضِرٌّ به ، فقد يناله أذى من العامة ومن بعض الخاصة . والتصريح بكل
شيء مُضِرٌّ بالعامة ، وبعض الخاصة أيضاً ، فإن الناس يتعاشون بالوازع
الاجتماعي (باعتقاد يحملهم على السلوك الحسن ويمنع بعضهم عن الاعتداء
على بعض) . وكثيراً ما كان الوازع الاجتماعي مخالفاً للحقيقة الفلسفية ، فاذا
نحن صرّحنا بالحقيقة الفلسفية المناقضة للوازع الاجتماعي أفسدنا ذلك الوازع
ولم نستطع أن نحمل أولئك العامة على أن يدركوا تلك الحقيقة الفلسفية . وفي
ذلك كله يقول المعري :

أرائيك فليُفَرِّقْ ليَ الله زكّي بذاك ، ودين العالمين رياءاً !
قد نال خيراً في المعاشر ظاهراً من بات تحت لسانه مخبوءاً .
لحاهما الله داراً ما تُدَارَى بمثل الميّن في بلج وقمس^(١) .
إذا قلّت المخال رفعت صوتي ، وإن قلت اليقين أطلت همسي !
هذه التقية كانت دليل التشاؤم في المعري . والتشاؤم ليس ، عند التحقيق ،
من الفلسفة ؛ ولكنه يأس وقنوط من الحياة . ولا يقوم تشاؤم الرجل العادي
عادةً أو تفاؤله على أسس نظرية ولا على مذهب فلسفي ، ولكن على أحوال
نفسانية عارضة في حياته العملية العامة والخاصة . ويكون الانسان متأثراً ، في
حالیه من تشاؤم وتفاؤل ، بما يرافق حياته من فقر أو غنى ، ومن صحة أو
سقام ، ومن نجاح أو خيبة . ولمزاج الانسان اثر كبير في توجيهه نحو التشاؤم

(١) داراً : دنيا . الميّن : الكذب . القمس : الفوص ، ويقصد به التستر .

أو التناؤل .

والتشاؤم يكثر في الفلسفات الشرقية ، والبوذية منها على الاخص ، ويظهر في التصوف . والمعري متطرف في تشاؤمه لا يرى من الحياة الا الناحية السوداء . ولو تعرضت له الناحية البيضاء لأعرض عنها . تأمل قوله :

عرفت سجايا الدهر : أما شُرورُه فنقدُ ، وأما خيره فوُعود .
• غلّت الشُرورُ ، ولو عقلنا صُبِرَتْ دِيَةُ القَتيل كرامةً للقاتل .
• ألا إنما الدنيا نحوس لأهلها ، فما في زمان انت فيه سعود !
ومن التشاؤم يخرج المعري الى اللأدرية والشك .

يرى المعري أن « ماهيات الأمور » محجوبة عن إدراكنا . ونحن لا نعرف إلا مظاهر الأمور الطبيعية (المادية) . أما ما وراء تلك المظاهر الطبيعية — كالنفس والخلود والثواب والعقاب — فليس لنا عليه دليل يُميز لنا أن نُثبت شيئاً من ذلك أو أن نُنفيه : ان الوصول الى حقائق الاشياء غير ممكن .

أما اليقين فلا يقين ، وإنما أقصى اجتهادي ان أظن وأُحدّث .
• سألتُموني فأعيتني إجابتكم . من ادّعى انه دار فقد كدّ با .
• وللإنسان ظاهر ما يراه ، وليس عليه ما تُخفي الغيوب !
والشك خطوة وراء اللأدرية .

في الشك الفلسفي لا نكتفي بأن نقف مكتوفي الايدي أمام ما لا دليل لنا على حقيقته أو على وجوده ؛ ثم لا يجوز لنا في مثل هذه الحال أن نجعل وجود الشيء محتملاً ككُفْدانه ، أو صحة الأمر ممكنة كفساده . اذا كان العقل دليلنا في معرفة الامور ، فاذا لم يدلنا عقلنا على وجود شيء فهذا الشيء ، بالاضافة اليه ، غير موجود .

ومبدأ الشك (الفلسفي) هو الارتياب العام بصحة الاحكام المتعلقة بالأمور التي تقع وراء نطاق الاختبار الانساني . ثم اننا لا نستنتج الاحكام في نطاق الاختبار الانساني نفسه ، استنتاجاً عقلياً ؛ ولكننا نُغري ، عن غير طريق العقل ، بالاعتقاد بها . فاذا كنا نعتقد ، مثلاً ، ان النار تسخن الاشياء ،

وان الماء ينعش الكائنات الحية ، فما ذلك إلا لأن كل اعتقاد مخالف لهذا الاعتقاد ، الذي تؤكده وألفناه بعوامل مختلفة ، يكلفنا عناء عظيمًا من التفكير الشخصي . وهذا ما قصده المعري حينما قال :
 في كلِّ امرئٍ تقليدٌ رَضِيَتْ بهِ حتى مقالُك : ربِّي واحدٌ أحد .
 واخيراً يرى المعري كل شيء في الحياة خلاف ظاهره و « يشك » في كل شيء وينكر الحقائق كلها :

أفي الدنيا ، لحاها الله ، حقٌّ فيُطلبَ في خنادسها بسرٌّ ؟
 • أرى الناس شرًّا من زمانِ حواهمُ ، فهل وُجدتُ للعالمين حقائق ؟
 ولكن المعري لا يريد أن يتركنا في هذا المضطرب :

يرى المعري أن حقائق الأمور الماورائية ليست بلدي نفع للناس ، فعلى الناس أن يسلكوا في حياتهم العملية سلوكاً نافعا لأنفسهم وللذين يعيشون معهم . وعلى الإنسان ألا يتكلف تصنيف الناس تصنيفاً عقلياً يحمله على أن يقف من صنف منهم موقفاً معيناً . علينا أن ننفع المبصر والاعمى والصغير والكبير والمشارك لنا في الملة والمخالف لنا في الملة .

آراء المعري في الزوميات

للمعري في الزوميات نوعان من الآراء : آراء للفلاسفة استعرضها فنقدناها ، رفضها أو قبلها ، ثم آراء أصيلة تعبر عن اتجاهه هو . أما الآراء التي استعرضها فقد أنكر معظمها لما فيها من التناقض . وهذا التناقض لا ينسبه المعري إلى الأشخاص فقط ، لتفاوتهم في العلم ولاختلافهم في الميول ، بل إلى أن حقائق الأمور نفسها مجهولة لا سبيل إلى معرفتها كلها . ولذلك كان هذا التناقض أمراً لا بد منه .

اخبرتني بأحاديث مناقضة فرابني منك قولٌ غير متفق .
 • والروح أرضية في رأي طائفة ، وعند قوم ترقى في السموات .
 • تباين الدين المقال : فجاحد ، وصاحب توحيد ، وآخر مشرك .

• امور يَلْتَبَسْنَ عَلَى البرايا كأن العقل منها في عقال (١) !

أولاً : هدى العقل

يعتقد المعري ان من اتبع عقله لم يضل ؛ هذا اذا كان له عقل ! أما اذا لم يكن له عقل فهو يعمل أعماله بالتقليد ، او يساق اليها كالعجماءات . ولم يكتف المعري بأن يحكم العقل في الامور التي جرت العادة بتحكيمة فيها ، بل أراد ان يكون العقل حكماً في كل شيء . وتبرز هذه الدعوة الى الاهتداء بنور العقل والفكر في اكثر الاغراض التي تناولها المعري في لزومياته ، حتى في العبادات . وهو في كل ذلك يزدرى شيئين ازدرأ شديداً : التقليد والاختبار المروية ، ولذلك تراه يتلقى كل خبر مروي او كل عادة شائعة بميزان العقل ، وكثيراً ما شالت الاخبار والعبادات في ميزان المعري :

كذب الظن ؛ لا إمام سوى العقل ، مُشيراً في صبحه والمساء .
• هل صبح قول من الحاكي فتقبله أم كل ذاك اباطيل واسمار ؟
اما العقول فآلت أنه كذب ؛ والعقل غرس له بالصدق إثمار !
وقد يعجب أحدنا فيقول : ان المعري يهاجم المعتزلة ، مع انهم يفضلون العقل على النقل كما يفعل هو . أجل ، انه ليس معتزلياً وان كان يرى رأي المعتزلة في تفضيل العقل على ما روي في الدين من اخبار ؛ وانما هو يهاجم من المعتزلة اولئك الذين يضيعون أوقاتهم وأوقات غيرهم بالجدل العقيم ، لا الذين يحلّون العقل مرتبة سامية .

ولقد بالغ المعري فجعل العقل نبياً :

أيها الفسر ، ان خُصِصَتْ بعقل فاسألنهُ فكل عقل نسي !
• فشاور العقل واترك غيره هكداً ، فالعقل خير مُشير ضمّه النادي .
• فلا تقبلن ما يُخبرونك ضيلة إذا لم يُؤيّد ما اتوك به العقل .
هذه الكلمة التي تعالج هنا أساس التفكير عند المعري تبدو موجزة جداً : انها في الحقيقة مقدمة لكل ما سيأتي من أغراض المعري . ان جميع الموضوعات

(١) عقال : دباط ، قيد (لا يستطيع العقل أن يفكر) .

التي سترد هي في الواقع جوانبٌ من «هُدى العقل» .

ثانياً : ما وراء الطبيعة

المعري وطيد الايمان بالله مطمئن الى ايمانه . وهو لا يحاول أن يَعْرِفَ الله من طريق علماء الكلام (بالجدال) بل بالافتناع الوجداني القائم على أن وجود هذا العالم المنظم يقتضي وجودَ صانع حكيم له .
والايمان هو الثقة بالله وتسليم كل شيء اليه والرضا بما يصيبك في الحياة ،
ثم الورع :

إذا كنتَ بالله المُهَيِّمِ واثقاً فسلمَ إليه الأمرُ في اللفظ واللحظ .
• إذا آمن الانسان بالله فليكنَ ليبيّاً ولا يَخْلِطْ بإيمانه كفراً .
• أثبت لي خالقاً حكيماً ولست من معشرٍ نفاقِ .
• تعالى الله ، كم ملك مهيب تبدّل بعد قصير ضيقٍ كُفْرٍ .
• خالق لا يُشكّ فيه قديم
أقرُّ بأن لي ربّاً قديراً ولا ألقى بدائعَه بجحدرٍ .

غير أن المعري لا يؤمن بالملائكة والجن والشياطين والاقزام والعمالق ولا بالمعجزات ، ذلك لأنه في عمره الطويل لم يشعر بوجود هؤلاء ، ولأن العقل لا يدلّ على وجودهم . إلا أن المعري لا ينكر أن يكون الله قادراً على أن يخلق امثال هؤلاء .

قد عشت دهرأ طويلاً ما علمت به حسّاً يُحسّ لجنّي ولا ملكٍ .
والمعري سيء الرأي في الانبياء فهو لا يرى سبباً بين السماء والأرض ولا صلة مادية بين الخالق والمخلوق . والشرائع عنده من صنع البشر . ومن الممكن أن يكون الرسل قد أرادوا خير البشرية بهذه الشرائع ، ولكن هذا الهدف لم يتحقق لأن البشر أنفسهم فاسدون لا يُرجى صلاحهم . وبدلاً من أن يصلح البشر بهذه الشرائع ويجمعوا على الخير زاد فسادهم وتفرقوا شيعاً متنازعين متنازعين :

جاء النبيُّ بحقِّ كي يهذبكم ، فهل أحسن لكم طبعٌ بهذيب ؟

• نكم وعظ الواعظون منا وقام في الارض انبياء ،
فانصرفوا والبلاء باقير ، ولم يزل داوك العيساء !
• ولا تحسب مقال الرسل حقاً ، ولكن قول زور سطره .
وكان الناس في عيش رغيد فجاءوا بالمحال فكدره .
• ان الشرائع ألقت بيننا إحناً وأورثتنا أفانين العداوات .
غير أن محمداً خير الرسل والاسلام خير الاديان ، ذلك لأن الاسلام لم
يكلّف الناس إلا فروضاً قليلة يسيرة ، ثم حث على النفع الاجتماعي وعلى
الزكاة خاصة .

أما النفس والجسد فلا يعرف المعري شيئاً عن أصلهما أو مصيرهما .
هذا الجسد من التراب . من المادة القديمة ، مثل سائر الاشياء الموجودة
في عالمنا . أما آدم فلا علم للمعري به على ما تُخيلُه التواريخ الموضوعه :
خالق لا يشك فيه قديم وزمان على الأنام تقادم .
جائز ان يكون آدم هذا قبله آدم على إثر آدم .
• ومولد هذي الشمس أعياك حده ، وخير لب أنه متقادم .
وما آدم في مذهب العقل واحداً ، ولكنه عند القياس أوادم .
وأصل النفس أيضاً مجهول ، والعلماء أنفسهم في ذلك مختلفون . وإذا كان
المعري لا يعرف ماهية النفس ، فانه يستعير أحياناً من الفلاسفة أقوالاً تذكر
أن النفس كانت موجودة قبل البدن ، وأنها كانت قبل اتصالها بالبدن سعيدة ،
كما كان البدن قبل الاتصال بها وادعاً هادئاً :

والجسم لا شك أرضي وقد وُصِلت به لطائف^(١) عالاها مُعالِيتها .
فقليل : جاءته من ارض على كُتب ؛ وقيل : خَرَّت اليه من أعاليها .
• الجسم والروح من قبل اجتماعيهما كانا وديعين لا همماً ولا سقماً .
ثم يأتي الموت فيفرق بين الروح والجسم . أما الجسد فيعود الى أصله ، الى
التراب . وأما النفس فلا علم لأحد بما تصير اليه بعد مفارقة الجسم : هل تبقى

(١) يقصد الروح .

حياة واعية ؟ هل نضيق في الهواء وتهلك مثلما يهلك الجسم في التراب ؟ هل تبقى في نعيم أو في شقاء ؟ هل تكون في مكان لا نعلمه ؟ كل هذه أسئلة لا أجوبة لها :

ان يصحب الروح عقلي بعد مقلعنها ، للموت ، عني فأجدير ان ترى عجباً .
وان مضت في الهواء الرحب هالكة * هلاك جسمي في تربتي فواشجبا (١) .
* دفنهم في الأرض دفن تيقن ، ولا علم بالارواح غير ظنون .
وروم الفتى ما قد طوى الله علمه * بعد جنونا أو شية جنون ا
ونعود الى اتجاه المعري في الشك والى منطقة في هدى العقل : ان العقل لا يدل على بقاء النفس ، ولكنه أيضاً لا يدل على هلاكها . غير أننا اذا رجعنا الى الاختبار وجدنا أن الاختبار لم يعرف بقاء للنفس ولا عرف أحداً عاش بعد أن مات ، بينما العقل والاختبار يدلان على خلود العالم المادي حولنا ، فيستنتج المعري من ذلك أن النفس اذا ارتحلت عن هذه الدنيا فانها لا ترجع اليها ولا نصير الى آخره :

اسيرُ فلا اعود ، وما رجوعي اذا كان الرحيل رحيلاً قال (٢) ؟
* ضحكنا ، وكان الضحك مناسفاة وحق لسكان البرية ان يبكوا .
يخطئنا ريب الزمان كأننا زجاج ولكن لا يعاد له سبك .
* خسر المرأة واستخبر نجوماً تمر بمطعم الأري المشور (٣) .
تدل على الحمام بلا ارياب ، ولكن لا تدل على النشور (٤) ا
* إن تسأل العقل لا يوجد لك من خبر عن الاوائل إلا لانهم هلكوا .

ثالثاً : الاديان والمذاهب

والمعري يحمل على أصحاب الاديان والمذاهب والطرق الصوفية من المسلمين

(١) واشجبا : ما أكثر حزني وما أشد المنة والمشقة التي تنصيفاني ا

(٢) قال : مبهض كاره .

(٣) الأري : العسل . المشور اسم مفعول من شار العسل : جناه وقطفه (يصبح العسل امرأة بقمك) . - تمر (مجزومة في جواب الطلب) .

(٤) الحمام : الموت . النشور : الخروج من القبور .

ومن غير المسلمين ، وينسبهم الى قلة التقوى والى أنهم يموتون على عوام الناس بذلك استغلالاً لهم وتكسباً للمال الذي ينفقونه على حاجاتهم وشهواتهم . فالاديان والمذاهب عندهم أبوابٌ للارتزاق . وبينما نجد أصحاب الاديان يدعون بأفواههم الى الخير والسلام يجادلهم يتنازعون ويتقاتلون .

أفيقوا أفيقوا ، يا غواة ، فإنما دياناؤكم مكرٌ من القدماء . أرادوا بها جمع الخطام فأدركوا وبادوا ودامت سنة اللوماء .

* يرتجي الناس ان يقوم « إمام » ناطقٌ في الكتبية الحرساء . كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء .

انما هذه المذاهب اسبابٌ بلخر الدنيا الى الروساء . والمعري نفسه تقي ورع يصوم ويصلي ويطيع الله في كل وجه ، ولكنه ينكر على الناس عباداتهم التي يقومون بها تقليداً من غير تفكير ، وعنده أن العمل الصالح النافع بلا عبادة خير من العبادة بلا عمل صالح نافع .

اما اذا اجتمع العمل مع العبادة فذلك هو الفوز المبين .

سَبَّحْ وصل وطُف بمكة زائراً سبعين لا سبعا ، فلست بناسك .

جهل الديانة من اذا عرّضت له اطماعه لم يلف بالتمسك .

* اشد عقاباً من صلاة اضعتها وصوم ليوم واحد ظلم درهم .

وبعد ، فاذا كان المعري سيء الاعتقاد في الرسل والانبياء ، رافضاً للنبوءات متعصباً على رؤوساء المذاهب كارهاً للفقهاء ، وهو مع ذلك يكثر من لفظ الدين في لزومياته ويؤكد قيمته ، فما « الدين » اذن عند المعري ؟

الدين انصافك الاقوام كلهم ؛ وائي دين لا ياتي الحق ان وجبا ؟

والمرء يعنيه قود النفس مصحبة للخير ، وهو يقود العسكر التجبا .

وصومه الشهر^(١) ، ما لم يجن معصية ، يُغنيه عن صومه شعبان أو رجبا .

* ودينك ما علي الحكم فيه فأبني للسدي اخفيت بغيا .

اذا الانسان كف الشر عني فسقيا في الحياة له ورعا .

(١) رمضان .

رابعاً : صورة المجتمع
 لم يكن مجتمع المعري أكثر أو أقل فساداً من سائر المجتمعات في جميع
 العصور ، ولكن تشاؤم المعري هو الذي رسم لمجتمعه تلك الصورة القاتمة
 التي نراها في اللزوميات . والمعري نفسه يقول ان البشر كانوا فاسدين منذ كانوا :
 وهكذا كان أهل الأرض مذ فُطِرُوا ، فلا يظن جهول أنهم فسدوا !
 والبشر كلهم ، عند المعري ، طبقة واحدة فاسدة ، سواء في ذلك العرب
 وغير العرب ، والاشراف والعبيد والارقاء ، وابن الحرة وابن المتزينة للرجال .
 بل ان المعري لم يرقاً بين البشر والحيوان . غير أن الناس عادة قد يتظاهرون
 بشيء من كرم الاخلاق ، معايشة لمن حولهم وتكسباً منهم ، ولكنهم في
 طباعهم وفي ما بينهم وبين أنفسهم ، أشرار سواسية في الشر :
 لا يفخرن الهاشمي على امرئ من آل بربر .
 فالحق يحلف ما عليّ عنده إلا كقنبر (١) .
 • نُسَخَ المعاشر فالغضنفر ثعلب في لؤمه ، والناس كالنسناس .
 وتفكرت نفس اللبيب وقدرأت : أشخوص جزّام شخوص أناس ؟
 عرب وعجم دائلون ، وكلنا في الظلم أهل تشابه وجناس .
 ويرى المعري أن في المجتمع ظلماً كثيراً وأن الثروة فيه غير موزعة بالعدل .
 فنشأ في المجتمع مترفون ومحتاجون . وهو يرى أن الزكاة هي التي تحل المشكلة :
 يا قوت ، ما انت يا قوت ولا ذهب فكيف تُعجِزُ اقواماً مساكيناً ؟
 واحسب الناس لو أعطوا زكاتهم لما رأيت بني الإعدام شاكيناً .
 على ان هذه « المشاركة » التي يدعو اليها المعري في المال يكرهها في
 النساء ، لأنها حيثئذٍ تخلق في المجتمع مشاكل جديدة .
 شر النساء مشاعات مَغْدُونٌ هُدى كالارض يحملن اولاداً مُشاعيناً !
 والمعري يأخذ بالرأي الصيني القديم وهو أن الطبيعة البشرية فاسدة ولا
 يمكن اصلاحها . حتى الانبياء لم يستطيعوا شيئاً من الاصلاح الاجتماعي الصحيح

(١) علي : علي بن ابي طالب . قنبر : مول (غير عربي) لعل بن ابي طالب .

إن مازتِ الناسَ أخلاقٌ يُعاش بها فانهم عند سوء الطبع أسوأ .
لم يَقْدِرِ اللهُ تهذيباً لعالمنا ؛ فلا ترومنّ للأقوام تهذيباً !
وجِبِلَةُ الناسِ الفسادُ ، فضلٌ مَنْ يسمو بحكمته الى تهذيبها .
هذا القول بفساد الطبيعة يقتضي أن يكون المعري أشعرياً أو جبرياً .
والمعري يذهب هذا المذهب ، الا ان هذا لا يمنعه من القول بأن عقاب
المُجْبَرِ ظلم ، كما يقول المعتزلة :

مَدْبَرُونَ فَلَا عُتْبَ ، إِذَا خَطِئُوا ، عَلَى الْمُسِيءِ ، وَلَا حَمْدٌ إِذَا بَرَّعُوا .
• ان كان من فعل الكبائر مُجْبَرًا فَعِقَابُهُ ظَلَمٌ عَلَى مَا يَفْعَلُ .
والله ، إِذْ خَلَقَ الْمَعَادِنَ ، عَلَّمَهُ ان الْحِدَادَ الْبَيْضَ مِنْهَا تُجْعَلُ !
ونقمة المعري على العامة شديدة لأنهم لا يفكرون ، بل يأتون أعمالهم
بالتقليد ويميلون مع الهوى ويجمعون الاخلاق المذمومة من البخل والطمع والجحود
والنفاق والغش . أما الفتن فلا يمكن أن تثور الا اذا حُرِّك بها العامة . وأسوأ من
ذلك كله أن الصالحين من الناس — اذا كان في الناس صالحون — يفسدون
بمخالطة العامة .

عاشوا كما عاش آباء لهم سَلَفُوا وَأُورِثُوا الدِّينَ تَقْلِيدًا كَمَا وَجَدُوا .
فَلَا يُرَاعُونَ مَا قَالُوا وَمَا سَمِعُوا ، وَلَا يُبَالُونَ مِنْ غِيٍّ لِمَنْ سَجَدُوا .
• فِي كُلِّ امْرِكٍ تَقْلِيدٌ رَضِيتَ بِهِ حَتَّى مَقَالُكَ : رَبِّي وَاحِدٌ أَحَدٌ .
• ان شئت إبليسَ ان تلقاه منصلياً بالسيف يَضْرِبُ فَأَعْمِدُ لِلْجَمَاعَاتِ .
• الى الله اشكو مهجة لا تطيعني وعالمٌ سوء ليس فيه رشيد .
حِجْبِيْ مِثْلَ مَهْجُورِ الْمَنَازِلِ دَارِسٌ ، وَجَهْلٌ كَمَسْكُونِ الدِّيَارِ مَشِيدٌ .
• بَنِي الدَّهْرِ ، مَهْلًا ؛ ان ذِمَّتْ فِعَالُكُمْ فَإِنِّي بِنَفْسِي لَا مَحَالَةَ أَبْدَأُ .
وشكوى المعري من رجال السياسة والإدارة هي الشكوى المزمنة : جهلة
يَصِلُونَ الى الحكم من طرق غير مشروعة ولا شريفة ، ثم يبدؤون بظلم الناس :
يأخذون أموالهم ولا يهتمون بمصلحة أحد منهم :
فأميرهم نال الإمارة بالحنأ ، وتقيهم بصلاته . متصيد .

* مَلَّ الْمُقَامُ ، فَكَمْ أَعَاشِرُ أُمَّةٍ أُمِرْتُ بِغَيْرِ صِلَاحِهَا أُمَرَاؤُهَا .
 ظَلَمُوا الرِّعِيَّةَ وَاسْتَجَازُوا كَيْدَهَا وَعَدَوْا مَصَالِحَهَا وَهَمَّ أَجْرَاؤُهَا .
 * إِنْ الْعِرَاقَ وَإِنْ الشَّامَ مُدَّ زَمَنٌ صَفَرَانِ مَا بِهِمَا لِلْمَلِكِ سُلْطَانٌ .
 سَاسَ الْأَنَامَ شَيَاطِينُ مُسَلِّطَةٌ فِي كُلِّ مَضَرٍّ مِنَ الْوَالِيْنَ شَيْطَانٌ .
 مِنْ لَيْسَ يَحْفِلُ خُصَصَ النَّاسَ كُلَّهُمْ إِنْ بَاتَ يَشْرَبُ خَمْرًا وَهُوَ مَيْبُطَانٌ .

لم يطرق المعري موضوع المرأة من الناحية العقلية ، بل من الناحية الاجتماعية . وإذا نحن علمنا مدى تشاؤمه وأقررنا بفساد البيئة الاجتماعية في كل زمن استطعنا أن نلتمس للمعري علراً حينما تناول المرأة بذلك القدر من القسوة وسوء الظن .

إذا كانت الطبيعة البشرية فاسدة من أصلها فإن فسادها يعم الرجال والنساء على السواء ، إلا أن أبا العلاء يرى أن الخطر من فساد الرجل أخف من الخطر من فساد المرأة .

ويرى المعري أن سبب الفتنة اجتماع الرجال بالنساء .

ومواطن الزلل بين الرجل والمرأة كثيرة ، ولكنها كلها ترجع الى رفع الحجاب بينهما . (أي الى اجتماع الرجال بالنساء) حتى في الأماكن التي لا يسبقُ الذهنُ عادةً الى سوء الظن بها كمجالس العلم ، هذا ولو كان معلّمهن رجلاً أعمى يعلمهن القرآن :

وَيَرْكَنُ الرَّشِيدَ بِغَيْرِ لُبٍّ أَتَيْنَ لَهْدِيهِ مَتَعَلِّمَاتٍ .

من أجل ذلك ينصح المعري بحجاب المرأة (بمنعها من الاختلاط بالاجانب) :
 يجب أن تشغّل نفسها بإدارة شؤون بيتها ، وبأن تتوفر على العبادة ؛ وإذا وجدت فراغاً فلتحمل المغزل وتغزل صوفاً . أما العلم فلا حاجة لها به ، إلاّ القليل النادر الذي يمكن ان تتعلم به سورتين قصيرتين من سور القرآن الكريم تتلوها دائماً في صلاتها ؛ وأما ما فوق ذلك فخطر عليها كبير :
 وَلَا تَحْمَدُ حِسَانَكَ إِنْ تَوَافَتْ بِأَيْدِي السُّطُورِ مَقْوَمَاتٍ .

فَحَمَلُ مغازِلِ النسوانِ أولى بهنَّ من اليراعِ مقلّـمات^(١) :
 سِهامٌ إن عرّفنَ كتابَ لِسَنٍ ، رَجَعنَ بما يسوءُ مُسَمّات^(٢) .
 * علموهنَّ الغزلَ والنسجَ والرّدَ ن^(٣) وخلّوا كتابه وقراءة ؛
 فصلاة الفتاة بالحمْد والاخلاص تجزي عن يونس وبراءه^(٤) .
 وحاول المعري أن ينفّر الرجل من المرأة فأدرك أنه لن يُطاع . وبما أنه
 يريد أن يتقرض الناس حتى يَمَحّي الفساد من الأرض فقد قنع بأن يمتنع
 الناس عن التناسل ، ثم اعتقد أن ذلك يَمُحّ إذا تزوج كل رجل امرأة عاقراً .
 والمعري يرى أن كلَّ أب ينسل فانما يجني على أولاده ولو قدّر لهم أن
 يكونوا في مواطنهم حكّاماً . والآب الوالد يلقى العذاب والشقاء من
 أولاده وبسبب أولاده :

تواصل جبل النسل ما بين آدمٍ وبينني ولم يوصل بلاميَ باء^(٥) .
 تشاءب عمرو إذ تشاءب خالدٌ بعدوى فما أعدتني الثوباء .
 على الولد يجني والدٌ ، ولو أنّهم ولاة على أمصارهم خطباء .
 وزادك بُعداً من بَنِيكَ ، وزادهم عليك حقوداً ، أنهم نُجباء !
 ومع كل ما ينسب المعري إلى الوالدين من الجناية على أولادهم ، لانهم
 يأتون بهم الى هذا العالم المملوء بالشقاء والآلام ، فانه يحث الاولاد على
 إكرام آبائهم والمبالغة في إكرام أمهاتهم :

العيش ماضٍ فأكرم والدَيْكَ به ، والأمّ أولى باكرام وإحسان ؛
 وحسبها الحملُ والإرضاعُ تُدْمِنُه : أمران بالفضل نالا كلَّ إنسان .
 * وأعطِ أباك النصفَ حياً وميتاً ، وفضلٌ عليه من كرامتها الأمّا ؛

(١) اليراع المقلّبات : الأقلام المبرية .

(٢) لسن : لغة - إذا تعلّمت النساء الكتابة انقلبت الأقلام في أيديهن نهاماً سامة .

(٣) الغزل وترتيب الأثاث في البيت .

(٤) الحمد (الفاتحة) والإخلاص سورتان قصيرتان من سور القرآن الكريم ، ويونس

وبراءة سورتان طويلتان .

(٥) لم يولد منه وجد آدم الى أيامي رجل له لب (عقل) .

أقلّك خيفاً إذ اقلّتك مُثْقِلاً وارضعتِ الحولين واحتملتِ رمتاً .
وألقتك عن جهدٍ وألقاك لذةً ، وضمتِ وشتت مثلما ضمّ أو شما !

فلسفة الأخلاق

يتناول ابو العلاء المعري الاخلاق من ناحيتها الاجتماعية في الدرجة الاولى ؛ وربما عطف مرة على الناحية العقلية او النفسية تأييداً للقيمة الاجتماعية . وهو يدعو الى انسانية مخلصه وغيَريّة صادقة ، بعيدة عن الأثرة وحب الذات ، قائمة على الايثار وعمل الخير .

والاخلاق عند المعري ليست مصانعة الناس ولكنها ذاتية في أعمال البشر ؛ فالمرء يجب ان يفعل الخير لانّ فعل الخير نفسه جميل ، لا لأنّ المرء يرجو عليه ثواباً او يخشى من الإضراب عنه عقاباً . فالمعري من أجل ذلك مثالي النظر الى الاخلاق ؛ ثم هو لا يرى فرقاً بين الاخلاق والدين .

ويدعو المعري جميع الناس الى فعل الخير ، ثم هو يأمر بذلك نفسه ايضاً . وكذلك يرى المعري ان يفعل الناس الخير خالصاً لوجه الخير ، وان يتجنبوا الشر والظلم لأنهما قبيحان . وما دام الانسان يفعل الخير للخير فليس يضرة ان يفعله سراً او ان يفعله ثم ينساه مرة واحدة . وكذلك يكره المعري او تلك الذين يتظاهرون بحب الخير والدعوة اليه من على المنابر ، ثم هم لا يفعلون خيراً :
فان فُكِّرْتَ فلا تفعلْ سوى حَسَنٍ بين الأنام ، وجانب كل ما قُبِحَا .
• سأفعل خيراً ما حَبِيتَ فلا تُقِمِ عليّ صلاةً يوم أصبح هالكا .
• فلتفعلْ النفسُ الجميلُ لأنه خيرٌ وأحسنُ لا لأجل ثوابها .
• إذا ما فعلتَ الخير فاجعله خالصاً لربك ، وازجر عن مديحك ألسنا .
• فنزّه جميلًا جنته عن جزاية توّملُ أو رُبِح كأنك تاجر .
• وما قَبِلْتَ نفسي من الخير لفظه ، وان طال ما فاهت به الخطباء .

ويجب على الانسان ان يحسن الى نفسه أيضاً لأنه جزء من النظام الاجتماعي ، ولأنه يجب ان يجعل فعل الخير الى نفسه مقياساً لفعل الخير الى الآخرين جرياً على القاعدة الذهبية التي تُنسب الى كونفوشيوس الصيني والى نفر كثيرين من رجال

الفكر ورجال الدين .

إن تُرِدْ أن تُحَصَّ حرّاً من الناس سِـ بِخَيْرٍ فَخُصَّ نفسك قبله .
 * وافعل بغيرك ما تهواه يفعله ، وأسمع الناس ما تختار مَسْمَعه .
 وفعل الخير لا يضيع عند الله أبداً ، ولا يضيع عند الناس أحياناً :
 والخير لا يُكْفَرُ ، فليُحَسِّنِ المس لم والصابيء والهائذ .
 * فافعل الخير أن جزاك الفتي عنه ، وإلا فالله بالخير جاز .
 والخير والشر عند المعري معروفان بالعقل ، فليتَّجه الإنسان نحو الخير
 فإن صاحب العقل يستطيع أن يتبيَّته . أما إذا لم يستطع الإنسان أن يفعل الخير
 فليترك فعل الشر على الأقل :

من أراد الخير فليعمل له ، فعليه للنوي اللب عكس .
 * وإن عَجَزَتْ عن الخيرات تفعلها فلا يكنْ دون ترك الشر إعجاز .
 وهناك قضية شغلت المفكرين والادباء في العصور الوسطى ، هي أن
 لجمال الخلقة صلةٌ بحسن الاخلاق . اما المعري فلا يرى أن بين الجمال والقبح
 وبين اعمال الانسان صلةً ، فربَّ جميل وجهه اساء الصنع ، وربَّ قبيح
 عمل عملاً صالحاً خيراً :

ويفعل فعلاً سيئاً ربُّ منظر جميل ، ويأتي الخير من لم يرق طبعاً .
 والاخلاق لا تختلف من الدين عند المعري ، بل أن المتدين إذا ساء خلقاً لم
 يكن عند المعري إلا كالذي لا دين له :

وإذا تساوى في القبح فعالنسا ، فمن التقي وأبنا الكفتار؟

الزهد واعتزال الناس

دعا المعري الى الزهد في الدنيا ، وزهد هو فعلاً لما حبس نفسه في بيته :
 أن معاناة الناس أمر متعب ، حتى إن البعد عن الناس لا يكاد ينقلد المبتعد عنهم
 من التعب والاذى .

واكتفى المعري في محبسه الاختياري بالخضار والفاكهة والتين والدبس ،
 فلم يأكل لحمًا ولا طعاماً أصله من حيوان ، ولم يشرب خمرًا . وكذلك كان

الاهتمام بملبسه، فقد لَبَسَ الصوف شتاءً وصيفاً ، ولم يُشْعِلْ ناراً في الشتاء .
وقد اعتقد المعري أن الفساد لن يزول من الدنيا الا اذا جاء عليها طوفان
يفسل عن وجهها كل من عليها :
فلا تأكلن* ما أخرج البحر ظالماً ولا يبيضن أماتٍ ارادت بصريحه
* وزهدني في الخلق معرفتي بهم
* لو ان كل نفس الناس رائية
وطلّقوا هذه الدنيا فما ولدوا . ولا اقتنوا ، واستراحوا من رزاياها .
* هل يغسل الناس عن وجهه الثرى مطر ؟ فما بقوا لا يبارح وجهه دنس !

للتوسع والمطالعة

- سقط الزند ، مصر (مطبعة هندية) ١٣١٩ هـ = ١٩٠١ م ؛ بيروت (دار بيروت) ١٩٥٧ م .
- ١ — شرح التنوير على سقط الزند ، القاهرة (المكتبة التجارية الكبرى) ١٩٥٨ م .
- عرف الند شرح سقط الزند لعبد القادر الجنباز (ومعه شرح التنوير على سقط الزند) ، القاهرة (مطبعة المعارف العلمية) ١٩٢٤ م .
- شروح سقط الزند للجنة احياء آثار أبي العلاء المعري ، القاهرة (مطبعة دار الكتب المصرية) ١٩٤٥ - ١٩٤٨ م .
- لزوم ما لا يلزم ، بمباي (المطبعة الحسينية ١٣٠٣ هـ) (نشرها كامل كيلاني) ، القاهرة ١٩٢٤ م ؛ بيروت (دار صادر ودار بيروت) ١٩٦١ م .
- شرح لزوم ما لا يلزم لطف حسين وابراهيم الاياري ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٤ م .

(١) المدهوحة حديثاً .

(٢) الشريقات النسب .

- رسالة الغفران ، القاهرة (مطبعة هندية) ١٩٠٣ م ، نشرها
 كامل كيلاني) ، القاهرة (مطبعة المعارف ومكتبتها) ١٩٤٢ م ؛
 (نشرتها عائشة عبدالرحمن) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٦٣ م
 (تجديد خليل الهنداوي) ، بيروت (دار الآداب) ١٩٦٥ م .
 — الفصول والغايات (نشره محمد حسن زنائي) ، القاهرة (مطبعة
 حجازي) ١٩٣٨ م .
 — ملقى السبيل (غني بنشره حسن حسني عبدالوهاب) ، دمشق
 (مطبعة المقتبس) ١٣٢٩ هـ .
 — رسائل المعري (شرح شاهين عطية) ، بيروت ١٨٩٤ م :
 (شرح مارغوليوث) أوكسفورد ١٨٩٨ م .
 — رسالة الملائكة (تحرير سليم الجندي) ، دمشق (المجمع العلمي
 العربي) ، ١٩٤٤ م .
 — رسالة الهناء (شرح وتحقيق كامل كيلاني) ، القاهرة (دار الكتب
 الاهلية) ١٩٤٤ م .
 — بين أبي العلاء وداعي الدعاة الفاطميّين ، القاهرة (المطبعة السلفية)
 ١٣٤٩ هـ .
 — رسالة في تعزية أبي عليّ بن أبي الرجال بولده أبي الازهر (حققها
 احسان عباس) ، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٥٠ م .
 — معرة النعمان : غايرها وحاضرها (بجامعة خالدة حكمة الحراكي)
 ١٩٤٤ م .
 — تاريخ معرة النعمان ، تأليف محمد سليم الجندي (حققه عمر رضا
 كحالة) ، دمشق (وزارة الثقافة والارشاد القومي) ١٩٦٣ م .
 — ٣٥٠ مصدرأ في دراسة أبي العلاء ، ليوسف أسعد داغر ، بيروت
 (مطابع صادر ربحاني) ١٩٤٤ م .
 — المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري ، دمشق (المجمع العلمي
 العربي) ١٩٤٥ م .

- تعريف القدماء بابي العلاء المعري للجنة احياء آثار أبي العلاء المعري ،
القاهرة (دار الكتب المصرية) ١٩٤٤ م .
- الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره (علق عليه عبد الهادي
هاشم) ، دمشق (المجمع العلمي العربي) — ١٩٦٣ م .
- أبو العلاء وما اليه ، تأليف عبد العزيز الميمني الراجكوتي ، أعظم
كره — الهند (دار المصنفين) ١٣٤٤ هـ .
- أوج التحري عن حيشة المعري ليوسف البديعي (ابراهيم كيلاني) ،
دمشق (المعهد الفرنسي) ١٩٤٤ م .
- أبو العلاء المعري : دفاع المؤرخ ابن العديم عنه (سامي الكيالي) ،
القاهرة (دار سعد) ١٩٤٥ م .
- أبو العلاء المعري : نسبه وأخباره وشعره ومعتقده ، تأليف أحمد
تيمور ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٤٠ م .
- حكيم المعرة ، تأليف عمر فروخ ، بيروت (مكتبة الكشاف)
١٩٤٨ م ، أبو العلاء المعري ، بيروت (دار الشرق الجديد)
١٩٦٠ م .
- فلسفة أبي العلاء مستقاة من شعره ، تأليف حامد عبدالقادر ،
القاهرة (لجنة البيان العربي) ١٩٥٠ م .
- النقد واللغة في رسالة الغفران ، تأليف أمجد الطرابلسي ، دمشق
(مطبعة الجامعة السورية) ١٩٥١ م .
- على هامش الغفران ، تأليف كامل كيلاني ، القاهرة (مطبعة
المعارف) ١٩٤٤ م .
- رجعة أبي العلاء ، تأليف عباس العقاد ، القاهرة (مطبعة حجازي)
١٩٣٩ م .
- تجديد ذكرى أبي العلاء ، تأليف طه حسين ، القاهرة (مطبعة
المعارف) ١٩٣٧ م .

- مع أبي العلاء في سجنه ، تأليف طه حسين ، القاهرة (مطبعة المعارف) ١٩٤٤ م .
- أبو العلاء : آراؤه في لزومياته ، تأليف كمال يازجي ، بيروت (لجنة التأليف المدرسي) ١٩٦٤ م .
- آراء أبي العلاء المعري ، غني بجمعها معروف الرصافي (تحرير عبد الحميد الرشودي) ، بغداد ١٩٥٥ م .
- على باب سجن أبي العلاء المعري ، تأليف معروف عبد الغني الرصافي بغداد (مطبعة الرشيد) ١٩٤٦ م .
- أبو العلاء في بغداد ، تأليف طه الراوي ، بغداد (مطبعة التفيض) ١٩٤٤ م .
- الحياة الانسانية عند أبي العلاء ، تأليف عائشة عبد الرحمن ، القاهرة (مطبعة المعارف) ١٩٤٤ م .
- أبو العلاء ناقد المجتمع ، تأليف زكي المحاسني ، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٤٧ م .
- دار السلام^(١) في حياة أبي العلاء ، تأليف عائشة عبد الرحمن ، بغداد (وزارة الارشاد) ١٩٦٤ م .
- أبو العلاء المعري : لزومياته ، تأليف الاب يوحنا قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٢ م .
- عبقرية الخيال في رسالة الغفران ، تأليف عمر أنيس الطباع ، بيروت (دار النشر للجامعيين) ١٩٥٣ م .

(١) المقصود : مدينة السلام (بغداد) . أما دار السلام فهي عاصمة زنجبار في افريقية .

عَصْرُ الْغَزَالِي

في القرن الخامس للهجرة (والخادي عشر للميلاد) كان الخلفاء العباسيون قد فقدوا السلطة الفعلية في الدولة ، ولكن أحوالهم الشخصية كانت مستقرة : كان الخليفة القادر قد جاء الى الخلافة سنة ٣٨١ هـ (٩٩١ م) ومكث فيها واحدةً وأربعين سنة ؛ ثم خلفه ابنه القائم سنة ٤٢٢ هـ (١٠٣٠ م) وحكم خمساً وأربعين سنة ؛ ثم جاء المقتدي بن القائم وعاش في الخلافة عشرين سنة ؛ ثم جاء المستظهر بن المقتدي سنة ٤٨٧ هـ (١٠٩٤ م) وبقي في منصبه خمساً وعشرين سنة .

أما فيما عدا ذلك فالاضطراب كان مستطيلاً : كان الامراء أصحاب الدويلات ، من العرب ومن غير العرب ، المسلمين للخلافة أو المعادين لها ، يتصرفون وكأنهم هم أصحاب الرأي غير ملّقين الى الخلافة بالآل إلا في الاحترام الظاهر . ثم انهم كانوا يتنازعون في أثناء ذلك فيستولي بعضهم على بلدان بعض أو يقتل بعضهم بعضاً . وكذلك كانت أعمال الشغب والنهب متشرة يقوم بها الجنود الاتراك والعيّارون .

والعيّار في القاموس (٢ : ٩٨) هو الكثير المجيء والذهاب والذكي الكثير التطواف . أما في العصر الذي نُشِبَتْ خصائصه فإن العيّارين كانوا جماعات من الناس الذين لا يملكون شيئاً ولا يعملون عملاً ، وكانوا يكسبون رزقهم بالخيالة وانتهاز الفرص في الفتن والكوارث للنهب . وقد بلغت الجرأة بالعيّارين الى أنهم كانوا يفرضون الأثاوات على التجّار وسكّان الاحياء ، وقد تعلّموا

ذلك من الجنود الاثراك . وكذلك كثرت الفتن المذهبية بين السنة والشيعة في
الأكثر ، وبين اتباع المذاهب السنية أنفسهم مرة بعد مرة .
ولما دخل السلاجقة الى بغداد (٤٤٧ هـ = ١٠٨٥ م) هدأت الاحوال
قليلاً وزادت هبة الخلافة . ولكن تنازع السلاجقة أحياناً كان يشجع
الجماعات المتعادية على استئناف نشاطها حيناً بعد حين .

أما أعظم ما اضطربت به البيئة العباسية في القرن الخامس للهجرة فكان
الحركة الباطنية : في النصف الأول من هذا القرن كان الفاطميون في مصر
يتنازعون العباسيين في العراق جِهَاراً ، وكان البويهيون يماثلون الفاطميين .
وكان الفاطميون يعملون على إثارة الفتن بين السنة والشيعة في العراق .
ولما اشتغل طغرل بك السلجوقي بالفتن في الموصل وفي المشرق انتهز الفاطميون
الفرصة ودفعوا أبا الحارث أرسلان بن عبد الله البساسيري ، وهو فارسي
الاصل من مدينة فسا^(١) وكان رئيساً للجند الاثراك ، الى الثورة : وتمكن
البساسيري في ذي القعدة من سنة ٤٥٠ (مطلع ١٠٥٩ م) من الاستيلاء
على بغداد واعتقال الخليفة القائم بأمر الله في قلعة الحديثة في عانة على الفرات ،
وخطب للمستنصر الفاطمي^(٢) . ثم فرغت يدا طغرل فزحف على بغداد وقتل
البساسيري وقتله (في ذي القعدة ٤٥١) ورد الخليفة القائم الى بغداد مكرماً .
في ذلك الحين كان للغزالي سنة من العمر أو تزيد قليلاً .

وهدأت الأحوال حيناً ، ثم توفي طغرل بك (٤٥٥ هـ = ١٠٦٣ م)
فخلفه ألب أرسلان ابن أخيه . في هذه الأثناء أتم الوزير نظام الملك بناء
المدرسة النظامية في بغداد (٤٥٨ هـ) ثم توفي ألب أرسلان (٤٦٥ هـ)
فخلفه ابنه ملكشاه .

واستأنف الباطنية نشاطهم فجأة وبُغف جديد نهياً واغتيالاً وتدميراً :

(١) فسا هي في الفارسية بسا ، وأهل فارس يقولون في النسبة اليها بساسيري ، شلوذاً
(ابن خلكان ١ : ١٠٨) .
(٢) جعل اسمه في الدعاء في خطبة الجمعة مكان اسم الخليفة العباسي .

بدأوا بأغتيال الوزير نظام الملك في العاشر من رَمُضَانَ ٤٨٥ (١٦ - ١٠ - ١٠٩٢) قتله صبي ذَيْلَمِيّ منهم دنا منه مُسْتَمِيحاً (شيئاً) أو مُسْتَعِيناً ثم طعنه . وبعد ستة وثلاثين يوماً توفي ملكشاه فخلفه ابنه بركييارق ، وقد ظهر أمر الباطنية وهم يَمْلِكُون القِلَاعَ والحصون مثل قلعة أصفهان وقلعة أَلَمْوَت^(١) وسواهما . ثم جعلوا يقطعون الطرق ويقتلون ويدمرون . وفي نحو سنة ٤٨٨ هـ (١٠٩٥ م) نصبوا أحمد بن عبد الملك مَلِكاً ونشروا الهول في كل مكان . ثم زحفت جحافل الإفرنج الصليبيين على الشام (٤٩١ هـ = ١٠٩٨ م) فاشتد بذلك ساعد الباطنية وكثر عَيْشُهم ، في أواخر القرن الخامس الهجري وأوائل القرن السادس ، مع اتساع الاجتياح الصليبي في الشام .

غير أن كثيرين من الامراء والحكام كانوا - يرغم - هذا كله - لا يزالون يتنازعون ، ثم ظهر شيء من اللهو والفسق على الطبقات الحاكمة . ومرّ الشعور الاسلامي في أحلك أيامه وأشدّ أزماته ، وخصوصاً بعد الاجتياح السريع الذي قام به الإفرنج الصليبيون في الشام وبعد اقتحام القدس والمقتلة العظيمة الذي قاموا بها . ذكر ابن الاثير (١٠ : ١٠٥) أن الخبر بسقوط القدس وصل الى بغداد في رمضان ، فذكر الواردون بالخبر «كلاماً أبكى العيون وأدمى القلوب . وقاموا بالجامع يوم الجمعة فاستغاثوا وبكوا وأبكوا وذكروا ما دَهَمَ المسلمين بذلك (البلد) الشريف المعظم من قتل الرجال وسبي الحرير والأولاد ونهب الاموال . فلشدة ما أصابهم أفطروا » . ورأى السلطان بركييارق أن يأمر بقتل الباطنية (٤٩٤ هـ = ١١٠١ م) فقتل منهم خلقاً كثير في أصفهان والري وفي غيرهما .

ويحسن أن نلاحظ أن الازمة النفسية التي تعرّض لها الغزالي كانت في هذه الفترة .

وكذلك اتسع في هذه الحقبة حركتان : الصوفية وعلم الكلام .

(١) أله موت (بلسان الديلم) : تعليم العقاب (ابن الاثير ١٠ : ١١٨) ، وهي ترسم في العربية : أَلَمْوَت (بهزة مفتوحة) .

أما علم الكلام فتحول الى معركة فكرية سياسية بين الاشعرية وبين المعتزلة. انقسم علماء الكلام سياسياً جبهتين : وقف المعتزلة مع الشيعة الى جانب الدولة البويهية ، ووقف الاشاعرة مع المعتدلين من المتصوفة الى جانب الدولة السلجوقية في وجه الباطنية كلثوم . ثم اتسعت الحركة الاشعرية حتى اصبحت تضم جميع أهل السنة والجماعة .

بدأ هذا التاريخ المير سنة ٣٧٠ هـ (٩٨٠ م) حينما استعان المعتزلة ببني بويه فأعانهم بنو بويه ليقبضوا بهم على أهل السنة فملأوا بهم المناصب . ولقد ساعد على استفحال أمر المعتزلة أن صاحب بن عباد (ت ٣٨٥ هـ = ٩٩٥ م) ، الاديب المشهور ووزير البويهيين كان معتزلياً شديداً الحمية ، وزر ثمانى عشرة سنة استغلها كلها في نشر الاعتزال بالترغيب بالمال والمناصب وبالتهديد . وعاشت دولة بني بويه الى منتصف القرن الخامس وعاشت معها فورة المعتزلة على الاشعرية . ولكن تخلل ذلك نصرة السلطان محمود الغزنوي (ت ٤٢٠ هـ = ١٠٢٩ م) للأشعرية فنفي المعتزلة عن الري وأحرق كتبهم . ولكن الاشعرية أصيبوا بمحنة شديدة سنة ٤٤٥ هـ (١٠٥٣ م) في خراسان ، ولعن أبو الحسن الاشعري على المنابر ، وكان السلاجقة لا يزالون في أول أمرهم .

ويبدو أن اضطراب الاحوال في القرن الخامس الهجري قد ساعد على اتساع الحركة الصوفية ، ثم أصبح للصوفية جاه ومكانة . ويخبرنا الغزالي عن تأثره بكتب الصوفية ، وخصوصاً بكتاب قوت القلوب لأبي طالب علي بن محمد المكني (ت ٣٨٦ هـ = ٩٩٦ م) الذي لا يزال مشهوراً متداولاً الى اليوم . وكان الشافعية والاشاعرة مغالين في نصرة مذهبهم وفي الحملة على خصومهم (راجع ابن الاثير ١٠ : ٨٥) .

ومن الاشاعرة في هذه الحقبة القاضي أبو بكر محمد بن الطيب البصري الباقلائي (ت ٤٠٣ هـ = ١٠١٣ م) شيخ النظائر من المتكلمين الذي انتهت اليه رئاسة المذهب . وقد كان كثير التحدي لخصومه ومناظريه (راجع ابن خلكان ٢ : ٢٧٨) . هذب الباقلائي المذهب الاشعري ووضع له المقدمات

العقلية مما تتوقف عليه الأدلة مثل اثبات الجوهر الفرد والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض (بل بالجوهر) . ثم جعل هذه القواعد تبعاً للعقائد اليمانية في وجوب اعتقادها (مقدمة ابن خلدون ٣٥ ، ٨٣٤ - ٨٣٥) . و للباقلاني كتاب إعجاز القرآن الذي أثبت فيه الإعجاز للقرآن ، وأن القرآن هو معجزة الرسول .

ومنهم أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الاصبهاني ، وكان متكلماً أصولياً واعظاً أقام في العراق مدة ثم توجه الى الري وزار غزنة ونيسابور ، وكان شديد الرد على عبد الله بن كرام كثير الحملة على المبتدعة بالقول والعمل . وقد سمته خصومه في أثناء رجوعه الى نيسابور (٤٠٦ هـ = ١٠١٥ - ١٠١٦) .

ومنهم أبو اسحق إبراهيم بن محمد الإسفرايني (ت ٤١٨ هـ = ١٠٢٧ م) ، وكان له كتاب « جامع الحلى » في أصول الدين والرد على الملحدة (ابن خلكان ١ : ٦) . وأنكر الاسفرايني الكرامات (للأولياء) لالتباسها بالمعجزات . ولما ثارت الفتنة بين الأشعرية والمعتزلة في خراسان ، سنة ٤٤٥ هـ (١٠٥٣) واشتدت المحنة على الاشعرية كتب أبو القاسم عبد الكريم بن هوازك القشيري النيسابوري (٤٦٥ هـ = ١٠٧٣ م) رسالة في المصيبة التي حلت بأهل السنة عامة وبالأشعرية خاصة ، ثم أرسلها الى العراق . وكان القشيري أديباً شاعراً وفقهاً صوفياً وصاحب حديث وتفسير ، قد جمع بين علم الشريعة وعلم الحقيقة (بين الفقه والتصوف) ، وهو صاحب الرسالة المشهورة « الرسالة القشيرية » . ولقد كان لرسالة القشيري في حال الاشعرية في خراسان دوي في العالم الاسلامي كله .

واتفق أن وزر أبو نصر محمد بن منصور الكندري الطوسي لطغول بك السلجوقي ، وكان الكندري معتزلياً فاستمرت محنة الاشاعرة اثني عشرة سنة أخرى . ولكن لما قتل الكندري (٤٥٦ هـ = ١٠٦٤ م) زال بمقلته نفوذ المعتزلة ، وجمع السلاجقة جهودهم على نصرة الاشعرية ، مذهب أهل

السنة والجماعة ، وبنى الوزير نظام الدولة المدارس في قواعد البلاد للتدريس ولتقرير المذهب الاشعري .

ومن مشاهير الاشاعرة الحافظ البیهقي أبو بكر أحمد بن الحسين (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ) أول من جمع نصوص الامام الشافعي (عشر مجلدات) . وله أيضاً كـشعَب الايمان ، كـ مناقب الشافعي المـطـلبي ، كـ مناقب أحمد بن حنبل . ومنهم أيضاً أبو يعلى محمد بن الحسين بن القراء الحنبلي (٣٨٠ - ٤٥٨ هـ) وعنه انتشر المذهب الحنبلي . وله كـ الصفات ، وكان يقول بالتجسيم المحض ، حتى ظن الناس ذلك قولاً للحنابلة . ولما احترقت تربة الشيخ معروف الكرخي (٤٥٩ هـ = ١٠٦٧ م) أمر الخليفة القائم بالله أبا سعد الصوفي شيخ الشيوخ بعمارها . وكان حسان بن سعيد المنيعي المروزي (ت ٤٦٣ هـ = ١٠٧١ م) كثير الصدقة والعبادة والإعراض عن زينة الدنيا وبهجتها ، وكان السلاطين يزورونه ويتبركون به (ابن الاثير ١٠ : ٢١ ، ٢٦) .

ومن الاشاعرة القاضي أبو الحسن بن جعفر السمناني (٣٨٤ - ٤٦٦ هـ) ، وهو من المفاين في المذهب الاشعري . وكان حنفي المذهب ، وهذا مما يستطرف أن يكون حنفي أشعرياً (ابن الاثير ١٠ : ٣٥) .

وفي سنة ٤٦٩ هـ (١٠٧٦ - ١٠٧٧ م) ورد أبو نصر القشيري (ابن القشيري صاحب الرسالة) الى بغداد وجلس يعظ في النظامية وفي رباط شيخ الشيوخ فكان ينصر المذهب الاشعري ويحمل حملة شديدة على خصومه ف وقعت بين الاشاعرة والحنابلة فتن ذهب فيها قتلى كثيرون (ابن الاثير ١٠ : ٣٩) . ثم كثرت الفتن المذهبية والطائفية في العراق وخراسان وملأت ما بقي من سني القرن الخامس .

ومن الاشاعرة المشهورين ذوي الأثر الباقي إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني . ولد الجويني سنة ٤١٩ هـ (١٠٢٨ م) قرب نيسابور . وفي ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م) رحل الى الحجاز ودرس في مكة والمدينة أربع سنوات فكسب لقبه « امام الحرمين » .

والجويني كنهاية المطّلب في دراية المذهب ، كالشامل في (أصول الدين) والبرهان (في أصول الفقه) . وكتبه في المذهب الشافعي ، وهي تشهد باتساع بابه في العلوم (مقدمه ابن خلدون ٨٣٥ ، ٩٠١) . وكان الجويني مدرّساً في نظامية نيسابور ، وعليه تخرّج الغزاليّ .

وكانت وفاة الجويني في نيسابور ٢٥ ربيع الثاني ٤٧٨ هـ - ٢٠ - ٨ - ١٠٨٥ م) .

في هذه الحقبة التي اتسع فيها القول في الفقه والاصول والتصوّف ضاق الجانب العلمي من تاريخ الفكر .

فمن أعلام هذه الحقبة أبو الحسن المختار بن الحسن بن بطلان ، وكان شاعراً وطبيباً ومنطقياً ، أصله من بغداد ولكنّه تقلب في البلاد كثيراً : جاء الى حلب فأنطاكية ، ثم كان في بغداد في رَمَضانَ من سنة ٤٤٠ (١٠٤٩ م) . وفي ٤٤١ هـ (١٠٥٠ م) جاء الى القاهرة ومكث فيها ثلاث سنوات فلم يَحْمَدَ عيشه فيها لكثرة منافسيه ، وخصوصاً عليّ بن رِضوان^(١) . فانتقل الى القسطنطينية ثم عاد منها الى أنطاكية فلم تهدأ حياته فترهب ودخل ديراً مات فيه سنة ٤٥٥ هـ (١٠٦٣ م) أو بعدها بقليل .

أما عليّ بن رِضوان (٣٨٨ - ٤٦٠ هـ) فكان من أهل مصر طبيباً ومنجماً وعالماً بالطبيعات بارعاً في علم الضوء . وقد ترك ابن رِضوان لنا ترجمة بخط يده وأقوالاً في الطب (طبقات الاطباء ٢ : ٩٩ - ١٠٤) .

(١) راجع خمس رسائل لابن بطلان البغدادي وابن رِضوان المصري ، صححها ونقلها الى الإنكليزية يوسف شاغت وماكس مايرهوف (مطبوعات الجامعة المصرية : كلية الآداب - المؤلف رقم ١٣) ، القاهرة ١٩٣٧ .

التصوّف قبل الغزاليّ

الصوفية حركة بدأت زهداً وورعاً ثم تطورت فأصبحت نظاماً شديداً في العبادة ثم استقرت اتجاهاً نفسياً وعقلياً بعيداً عن مجراها الاول وعن الاسلام في كثير من أوجهها المتطرفة .

اشتقاق كلمة : صوفية

اختلف مؤرخو الادب في وجه اشتقاق كلمة « صوفية » . قال الصوفية أنفسهم إنها مشتقة من الصفاء ، وأن الصوفيّ رجل صافاه الله ، فهو رجل صُوفي (فعل " ماضٍ مبنيّ للمجهول) فهو « صُوفي » . وقيل اشتقّ هذا الاسم من الصف الاول : كان نفر من المسلمين يذهبون مبكرين الى الصلاة فيجلسون دائماً في الصف الاول ؛ وقيل بل من الصُفّة (وهي دُكّة في مسجد رسول الله بالمدينة كان يأوي اليها نفر وينقطعون الى العبادة) . وذلك كله مخالف للاشتقاق اللغوي .

وزعم نفر من المستشرقين أن كلمة « صوفية » تعريب لكلمة « سوفيا » اليونانية (الحكمة) ، وذلك مخالف لأصول التعريب التي جرى عليها العرب . والذي أجمع عليه جمهور الباحثين قديماً وحديثاً أن كلمة « صوفية » مشتقة من « الصوف » ، وكان الصوفُ اللباسُ الغالب على الزهاد والعباد .

تعريف الصوفية

ليس للصوفية تعريف واحد ، فان كلّ متصوّف يضع للتصوّف تعريفاً يتفق مع الاتجاه الذي يتّجه هو ومع الدرجة التي وصل اليها في ذلك الاتجاه . فمن تعاريفهم : الصوفي من صفا قلبه لله — الصوفي من لا يملك شيئاً ولا

يملكه شيء - التصوف طلب الحقائق . ولا ريب في أن الغزالي كان أحسن من صور صعوبة تعريف الصوفية لما قال (المنقذ ٥٨ - ٦٠) « فابتدأت بتحصيل علمهم (علم الصوفية) من كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي وكتب الخارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنييد والشبلي وأبي يزيد البسطامي حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن تحصيله من طريقتهم بالسماع . وظهر لي أن أحسن خصالهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات » .

نشأة التصوف في الاسلام وتطوره

الزهد والورع قديمان في البشر . وقد كان بين العرب زهداً وعُبَاداً منذ الجاهلية . ثم جاء الاسلام فبرز عنصر الزهد بروزاً واضحاً . وفي العصر الاموي اتسعت الامبراطورية وتدفقت الأموال على الشام والحجاز خاصة فاندفع كثيرون الى الترف والاسراف في اللهو والشهوات ، فأحدث ذلك ردة فعل عنيفة عند جانب آخر من أفراد البيئة الاسلامية فأوغل هؤلاء في الزهد وكره الدنيا . وقبل أن ينتهي العصر الاموي كان في المسلمين رجال مشهورون من أهل الزهد والورع والصلاح مثل سعيد بن جبير والحسن البصري وعامر بن شراحيل الشعبي ومحمد بن سيرين . ولكن لم يكن أحد من هؤلاء صوفياً : ان التصوف يقتضي أن يتجه الزاهد اتجاه عقلياً في تفسير الزهد وفي تعليل أوجه الحياة المختلفة .

ومنذ مطلع العصر العباسي بدأ الزهد ينقلب تصوفاً واضحاً ، فان ابراهيم ابن أدهم (ت ١٦١ هـ = ٧٧٧ م) كان فيما قيل من أبناء الملوك فترك أبته الدنيا وأحب أن يأكل « من تعب » حلالاً فاشتغل بالزراعة والحصد ثم مات وهو يغزو في بلاد الروم . ثم هنالك رابعة العدوية (١٨٥ هـ = ٨٠١ م) ، وهي التي قالت إن حبها لله لم يدع في قلبها مكاناً لكره ابليس .

وأخذ أبو علي شقيق البلخي (ت ١٩٤ هـ = ٨١٠ م) عن ابراهيم بن أدهم تفضيل العمل على العلم ، ثم تكلّم في التوكل . ثم اشتهر معروف

الكرخي (ت بغداد ٢٠٠ هـ = ٨١٦ م) بقوله : لو كان من حبّ الدنيا ذرّة واحدة في قلوب العارفين ما صحّت لهم سجدة واحدة . وهو يقصد بذلك ان الذي يحب الله يستغرق في حبه حتى لا يستطيع أن يضبط عدد ما يصلي من الركعات ولا أن يأتي بصلاته على وجهها ..

ثم يبدأ دورّ ثانٍ من أدوار التصوف ويأتي في رأسه بشرّ الحافي (ت بغداد ٢٢٧ هـ = ٨٤٠ م) ، سمّي الحافي لأن إحدى نعليه انقطعت فحملها الى إسكاف يطلب منه شعساً (سيّراً رقيقاً من جلد) يربطها به . فقال له الاسكاف : « ما أكثر كلّفَتكم (أيها الصوفيّة) على الناس ! » فألقى بشرّ تلك النعل من يده وخلع الاخرى من رجله وحلف ألاّ يلبس بعدها نعلاً أبداً .

ويأتي في هذا الدور من المشاهير ذو النون المصريّ (ت ٢٤٥ هـ = ٨٥٠ م) ، وكان شديد الحثّ على الفقر يهاجم أهل عصره لإقبالهم على الدنيا ، فاتهم بشيء من الزندقة وبمحاولة تهديم المجتمع ، فاستدعاه الخليفة المتوكل الى بغداد وحبسه مدة ثم رده الى مصر .

ولعلّ أبا يزيد طيّفور بن عيسى البسطاميّ (ت بعيد ٢٦١ هـ = ٨٧٥ م) أول من تكلم في « النرفانا » وأخرج الزهد الديني الى النظر العقلي . ومن أقواله في ذلك : « عَرَفْتُ الله بالله ، وعرفت ما دون الله بنور الله » . واليه ينسب القول « سُبْحَانِي مَا أَعْظَمَ شَانِي ! »

ثم يأتي في تاريخ التصوف دور ثالث يكثر فيه الرمز والشطح والشعوذة . فمن ممثلي هذا الدور أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩ هـ = ٩٢٢ م) ، وفي أقواله وسلوكه كثير من الشعبة والإلحاد والكيد للدولة ، وله الجملة المشهورة « أنا الحق » . وقد قُتل الحلاج في بغداد لآرائه السياسية . ومنهم علي بن محمد المزيّن (ت ٣٢٨ هـ = ٩٤٠ م) وكان يقول بالمشاهدة (للعزة الالهية) ويعتقد أن المريد (السالك حديثاً في طريق التصوف) لا يمكن أن يصل الا بشيخ يدهله على الطريق .

وكان أبو بكر دُلَف بن جَحْدَر الشَّيْلِي (ت ٣٣٤ هـ = ٩٦٦ م) يقول :
« أنا النقطة التي تحت الباء » . قيل كان من اتباع الحلاج ثم أنكره بعد مقتله .
ومن الذين تأثروا بالحلاج محمد بن عبد الجبار النِّصْفَرِي (ت بعيد ٣٥٤ هـ
= ٩٦٥ م) ، وكان يرى أن المتصوّف يتصل بالله في الدنيا ، ذلك لأن رؤية
الله في الدنيا استعداد لرويته في الآخرة .

العناصر الأجنبية في التصوف الاسلامي

نشأ التصوّف الاسلامي في بيئة اسلامية وبعوامل من البيئة الاسلامية نفسها :
بدأ ورعاً وزهداً على المنهج الاسلامي ؛ ثم تسرّب اليه مع الايام عناصر
من بيئات أجنبية :

(١) العنصر اليوناني :

تسرّب الى التصوّف من المذهب الايوني الاعتقادُ بالشُّمول (وهو أن
جميع أوجه الطبيعة مظاهرٌ للألوهية ، وأن الوجود كُلّه في الحقيقة هو الله) ؛
وتسرّب الى التصوّف من فلسفة فيثاغوراس القولُ بأن وراء هذا العالم المادّي
عالمًا روحانيًا تشاق الى النفوس ، ولكن لا يصل اليه الا من قوم نفسه بالتبرّي
من العُجب والتجبر والرياء وغيرها من الشهوات الجسدانية ؛ ثم تسرّب اليه
من أرسطو القولُ بأن الله هو الغاية التي ينجذب اليها العالم في تطوّره نحو الكمال .
أما من المذهب الاسكنداري فقد أخذ المتصوّفة القولُ بأن النفسُ تحاول في
أثناء حياتها أن تتصل لحظات بالملأ الاعلى (بالعالم الالهي) اذا قامت بمنهاج
معين من الرياضة النفسية . قال أفلوطين صاحب المذهب الاسكنداري :
« يجب على النفس أن تتحرّر من شهوات الحياة وأن تدمن التأمل في الله .
عندئذ تدخل في حالة من الدهول ويتم لها الاتصالُ بالعلّة الاولى — بالله ؛
فتخسر النفس حينئذ وجودها الجزئي وشعورها الشخصي وتبدّل بهما شعوراً
بالسعادة والاطمئنان لأنها تكون قد أصبحت مع الله شيئاً واحداً » .

(٢) العنصر الهندي

يقوم الدين الهندي (والفلسفة الهندوكية) على التناسخ (مجيء النفس الواحدة

الى الحياة مرات متعددة تسمى أدواراً . والغاية من التناسخ أن تُتاح فُرَصٌ متعددة للنفس حتى تهتذب . فاذا كَمُلَ تهذيب النفس لم يبق لها حاجة الى المجيء مرة أخرى الى هذه الحياة فتدخل حيث تد في الرفانا . والرفانا كلمة غامضة ، من معانيها الإمحاء والسكون والانعدام والانتعاش والراحة . والمقصود الروحي منها أنها حال من فقدان الشعور تتخلص النفس في أثناءه من الاحساس بالألم الذي يسببه لها اتصالها بالاجسام . فالرفانا ليست وجوداً ايجابياً ، ولكنها تخلص من الوجود المولم ، يقوم لها مقام السعادة والتنعيم . أما المتصوفة المسلمون فقد أخذوا الرفانا بمعناها اللغوي وسموها الفناء ، غير أنهم جعلوها مرحلة في طريقهم الى الاتصال بالله .

وأما البرهمي خاصة فانه يعتقد أن السعادة المطلقة هي أن يتحقق وجوده في آتمان (براهم ، أو الله) ، ولكن ليس على أنه جزء من آتمان ، بل على انه هو ، أبداً ومطلقاً . وكثيراً ما ينطق البرهمي بمثل قوله : « ذلك الذي هو أنت » أو « أنا براهم » كما روي عن الحلاج أنه قال : « أنا الحق » (الله) .

(٣) العنصر الصيني :

كنت أول من أشار الى هذا العنصر من عناصر التصوف الاسلامي (١) . ثم بدا لي مع الايام أنه أشد أثراً مما بدا لي في الوهلة الاولى : ان تنظيم التصوف في الاسلام يرجع الى أسس وقواعد صينية .

للفيلسوف الصيني لي آره أو لاوتسه الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد كتاب سماه تآو (الطريق) . ويجمع الصينيون في هذه الكلمة تآو مدارك متعددة في الاخلاق وفلسفة الحياة ، فهي عندهم أقدم من السموات والأرض ، هي الحقيقة القصوى : كل شيء بدا منها ، وهو موجود فيها ، واليه يرجع ، لا يحيط بها وصف ، ولا تدرك بالبصر ولا بالسمع ولا بالعقل . والرجل التاوي يعتقد أن الانسان في هذه الحياة على سفر .

(١) التصوف في الإسلام المؤلف ، بيروت ١٩٤٧ ، ص ٣٩ - ٤٥ .

أما الحصول على «تآو» أو الاتصال بها (للحصول على الهدوء والرضا) فيكون اذا نجا الانسان من شَرَك المادّة (الجسد) ومن «حواجز المسكان والزمان» بأن ينصرف بعقله عن الدنيا (بترك الزهو وهجر الشهوات وبالتواضع بين الناس ونفض اليد من حب الطموح والثروة). عندئذ يمرّ التآوي في ثلاث مراتب (ثلاثة مقامات): يبدأ بتزكية نفسه حتى يتجرّد من جميع شهواته؛ ثم يصل الى الإشراف حينما يصبح إتيان الفضائل فيه سجيّة؛ ثم يتمّ له الاتصال بالتآو فيتحد بالوجود ويستطيع حينئذ أن يعرف كل ما في العالم من غير أن يخرج من بيته.

(٤) العنصر المسيحي :

ظهر أثر النصرانية عند نفر من المتصوفين المسلمين في جانبين :

(أ) في جانب عام :

— تعذيب النفس (وهو عنصر موجود أيضاً في الهندوكية) :

— التبتّل وترك السعي في الدنيا .

— وزعم قوم ان الحب الإلهي في التصوف الاسلامي مأخوذ من النصرانية . ان الحب موجود في النصرانية وموجود في الاسلام أيضاً . ثم انه في الاسلام أوسع مدًى وأشدّ بروزاً ، وخصوصاً في المعنى الذي قصده المتصوفة . ان الحب في التصوف الاسلامي غايته أن يتصل المتصوّف بالله وأن يصبح معه واحداً في العدد ، بينما الحب في النصرانية قاصر على الاقنوم الثاني عندهم ، على المسيح . إن هذا الحب في شكله الصوفي عندهم لا يزيد على أن يتقلب المتصوف في الآلام التي يعتقد النصارى أن المسيح قد لقيها .

ثم إن التعبير الاسلامي أدل وأوضح . لقد جاء في القرآن الكريم :

« قل : إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ، وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ... والذين آمنوا أشدّ حباً لله ... فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم ويحبّونه »^(١) .

(١) القرآن الكريم ٣ : ٣١ (آل عمران) ، ٢ : ١٦٥ (البقرة) ، ٥ : ٥٣

(المائدة) .

(ب) في جانب خاص :

ان نفرأ من المتصوفة المتأخرين من أهل بغداد قالوا بالحلول ، وهذا قول مأخوذ من النصرانية لا شك في ذلك . ولقد أشار السراج الطوسي الى ذلك على وجه الحصر فقال^(١) : « وقد غلِطت جماعة من البغداديين في قولهم إنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا في أوصاف الحق ، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم الى معنى يؤدي الى الحلول أو الى مقالة النصارى في المسيح عليه السلام » .

حقائق التصوف ومظاهره

التصوف في الدرجة الاولى سلوك : انه عمل لا علم !
والتصوف نعمة يُسبغها الله على من يشاء من عباده ؛ ولا يستطيع أحد مهما جهّد أن يصل الى تلك النعمة اذا كان الله لا يريد له ذلك .
والتصوف شيء بين الانسان وربه ، فلا يجوز لِمَنْ كَشَفَ الله له عن بعض جوانب المعرفة الحقيقية ان يبوح للآخرين بما شاهد .
يتضح من هذا انه من غير الممكن ان نعرف الصوفية الا اذا تصوفنا .
ولكن لا بد في هذا المقام من وصف ظاهر للتصوف نجتهد فيه قدر الامكان قانعين بما رأى المتصوفون أن يبوحوا به لنا . من أجل ذلك لن يكون لنا الا فضل ترتيب عناصر التصوف لتقريبها من الاذهان ، ولن يكون لنا في نقدها أو تحليلها شأن .

القلب

يقوم التصوف على حقيقة واحدة هي العنصر الاساسي فيه . تلك الحقيقة او ذلك العنصر هي القلب . وجميع حقائق التصوف وعناصره تتعلق بالقلب .
يُقسّم المتصوفون الاعمال قسمين : قسماً يتناول الاعمال الظاهرة التي تُعمل بالحواس والخواص الظاهرة مثل الصلاة والصوم والبيع والجهاد والزواج

(١) البع ٤٢٣ ، راجع الاحياء ٣ : ٣٥ ، هوارف المعارف ١ : ٢٤٢ .

وتوليّ القضاء ؛ وهذه أعمال اجتماعية لا شأن للصوفيّ بها . ثم هنالك الأعمال الباطنة مثل الايمان والمعرفة والتوكلّ والرضا والتقوى والخوف والرجاء والصبر ، فهذه هي أعمال القلوب ، وهي التي يقصّر الصوفي همّه عليها ويفرح بها لأنها في الحقيقة نعم يُنعم الله بها على القلب ، وليس للانسان يد أو ارادة في الحصول عليها .

العناصر الصناعية في تصوف الغزالي

ان الهدف الاسمي من التصوف هو الحصول على المعرفة من طريق الالهام الشبيه بطريق الوحي . أما المعرفة التامة فتكون بشيء شبيه بالالهام ولكن أسمى منه : بالكشف أو المشاهدة ، وذلك بأن يكشف الله لعبده الذي اختاره عن خزائن علمه وعن حقيقة أسمائه . ويكون ذلك عادة بعد السلوك في الطريق والتنقل في المقامات على ما سيأتي .

على أن حصول الصوفية على الكشف أو المشاهدة لا يكون إلاّ بعد وجَدٍ . والوجد هو نشوة تملأ نفس السالك في المقامات فيغيب عن المحسوسات التي تحيط به فيخلو قلبه من كلّ شيء حتى يستعد لقبول الإلهام ، أو حتى يتهيأ له الكشف .

وبعض المتصوفة يدخّلون في الوجد عفواً ويُسّر وسهولة . وبعضهم لا يتهيأ له ذلك الا بعد رياضة . ولا تسمّى حالهم تلك وجداً بل تواجداً . والتواجد لا يحصل من تلقاء نفسه ، بل يجب أن يسبقه وسائل صناعية منها الذكر والسماع (الغناء والعزف والرقص) .

(أ) الذكر : ان تنسى كلّ شيء سوى المقصود بالذكر (سوى الله) . والذكر على ضربين : ذكر اللسان وذكر القلب . وذكر القلب أسمى من ذكر اللسان . والذكر باللسان والقلب معاً أكمل . وغفلة المتصوّف عن ذكر الله بقلبه عقوبة للمتصوّف . فذكر المتصوّف لله بقلبه يجب أن يكون دائماً غير منقطع . والمتصوّف اذا غفل عن ذكر الله فقد غفل عن الله .

(ب) السماع : هو الاصغاء الى الغناء الذي يُراد به التواجد . وقد يرافق

هذا الغناء عزف من جنسه . أما الرقص فهو حركات موزونة بالجسم ترافق الغناء أو العزف وتساعد على حصول التواجد .

الطريق أو السفر (تأو) :

وكما أن للسفر الجسماني فوائد كثيرة فإن لهذا « السفر والروحي » فوائد أيضاً . فإن الذي « يسافر » لِيَسْتَقْرِئَ هذه الشهادات من الاسطر المكتوبة بالخطوط الالهية من آحاد الذرات ، لا يحتاج الى التردد في القلوات ، وله غنية في ملكوت السموات . والناس لا يجب أن يفتحوا عيونهم حتى يبصروا ، بل يجب أن يغمضوها ليبصروا جيداً . على أي هذا السفر الروحي يُستحسن أن يَسِيقَهُ سفر جسماني . ولكن ما دام المسافر مفتقراً الى ان يبصر عالم الملك والشهادة بالبصر الظاهر فهو بعد في المنزل الأول من منازل السائرين الى الله والمسافرين الى حضرته ، وكأنه معتكف بعد على باب الوطن لم يُفَضَّ به المسير الى متسع الفضاء .

المقامات

إذا ابتدأ الصوفي سفره وجب أن يبدأ بالمقام الاول الذي هو في الحقيقة استعداد لاجتياز المقامات التي تولف طريقه . هذا المقام الاول هو :

— مقام التوبة . ومعنى التوبة للمريد (المبتدئ) أن يذكر ذنبه دائماً ، أما المحقق المتقدم في رياضة النفس فالتوبة له معناها نسيان ذنبه . وبعد أن يبدأ المتصوف سفره (يبدأ في « سلوك الطريق ») ، وقد استعد لذلك بالتوبة ، يمر بالمقام الاول أو المحطة الاولى :

(١) مقام الورع . والورع أن يمتنع الصوفي السالك عن كل حرام وأن يتعفف عن كل أمر فيه شبهة . وإذا تشابه الامر عليه ثم لم يستطع أحد أن ينقذه من حيرته فليستغف قلبه ؛ بل لِيَسْتَبِغْ فتوى قلبه ولو أفتاه الناس بخلاف ما يكون قد اطمأن قلبه اليه .

(٢) مقام الزهد . والزهد هو الاعراض عن جميع ما في الدنيا ؛ وأن

يُخْلِيبُ المتصوّف قلبه بما خَلَسَتْ منه يداه ، وأن تفقد الدنيا في عينه كلّ قيمة .
ويشترط ألاّ يكون الزهد خوفاً من النار أو رجاء للجنة ، بل ميّلاً وطيداً
هادئاً عن الدنيا حتّى يستطيع المتصوّف أن ينصرف بكليته الى الله .

(٣) مقام الفقر ، وذلك ألاّ يقبل المتصوّف أن يَمْلِكَ شيئاً ، بل يكتفي
من الدنيا بالضروري الذي يحفظ عليه قوّته ليمضي في طاعة الله . وإذا فقد
المتصوّف هذا الضروريّ سكّت ولم يُبال :

(٤) مقام الصبر ، وذلك أن يصبر المتصوّف على كلّ ما يناله فلا يألم
(يظهر الشكوى من الألم) ولا يتمنى زوال ضرّه ؛ بل يُعَدُّ ذلك ابتلاءً من
الله واختباراً ، فانه من نعم الله .

(٥) مقام التوكّل ، وفيه يترك المتصوّف الاهتمام بأمور الدنيا ولا يدّخر
للمستقبل ولا يتمنى حالاً ، فان الله الذي خلقه هو الذي يدبره . ثم يأتي المقام
الآخر :

(٦) مقام الرضا ، وذلك أن يتقبّل المتصوّف كلّ ما يأتي من الله باطمئنان ،
بعدّ هذا يكونُ السفرُ قد بلغ مداه ويكون الصوفي قد أصبح نقيّ القلب -
مستعدّاً لتلقّي المعارف من الله عزّ وجلّ - إذا كان قد رافق هذه
المقامات « أحوال » نُزِلَتْ بالقلب وساعدته على ان يتطهر وينقى .

الأحوال

هذه الاحوال تنزل من لدن الله الى القلب فلا يستطيع الانسان لها دفعاً
ولا يقدر ان يحتفظ بها فوق ما اراده الله ، وهذه الاحوال هي : حال مراقبة
النفس ومحاسبتها - القرب - المحبة - الخوف والرجاء - الشوق - الأئس -
الاطمئنان - المشاهدة - اليقين .

والاحول هذه « جو نفسي » يحيط بالمتصوف في أثناء تقدمه في المقامات .
إن خال القرب - مثلاً - يقتضي حالين ، فمنهم (من المتصوفة) من يغلبُ
على قلبه الخوف من نظره الى قرب الله منه ، ومنهم من يغلب على قلبه المحبة .

وذلك على حسب ما قسم الله للقلوب من التصديق وحقيقة اليقين والخشية ، وذلك من كشف الغيوب . فان شاهد قلبه في قرب من سيده عظمت هيبته وقدرته أداه ذلك الى الخوف والحياء والوجل ، وان شاهد قلبه في قرب من لطف سيده وقديم احسانه له ومحبه أداه ذلك الى المحبة والشوق .

وربما خلط بعضهم بين المقامات والاحوال ، من أجل ذلك نبه السهروردي على الفرق بين التوعين فقال (عوارف المعارف ١ : ٢٠٣) الحال تترد ثم تحول (تذهب) بينما المقام ثابت ، فإذا ارتقى الصوفي الى مقام ثبت فيه . ولكن قد يكون الشيء حالاً ثم يصبح مقاماً . فمحاسبة النفس مثلاً تكون في اول أمرها « حالاً » . ان الانسان يلذّب (أو يهمل) ثم يحاسب نفسه على ما فرط في أمره ، ولكنه بعدئذ يغفل من جديد او يهمل فيعود الى محاسبة نفسه ، وهكذا دواليك . فما دام في هذه الدرجة فالمحاسبة (حينما ترد عليه) تكون حالاً له . ولكن اذا تأدبت نفس الانسان واصبح يقظاً لا يغفل عن نفسه (فلا يلذّب ولا يهمل) أصبحت المحاسبة له مقاماً .

بعد هذه « الرياضة » القاسية التي مارسها الصوفي في أثناء « سفره » اصبح قلبه مستعداً لقبول نور اليقين ، واصبح ينظر بنور الله ، واصبح له قرارة المؤمن يعرف المعلومات التي لا يعرفها من هم دونه من البشر .

وهنا يدخل المتصوف في الوجد ، في « حال من الشعور الخفي » هو بدء النشوة في نفس الصوفي للاقتراب من الله فتتنصرف حواسه كلها عما حوله الى التأمل في الله الواحد ، ويدخل على القلب من أجل ذلك غبطة واسعة .

ويأتي بعد ذلك الفناء ، ويبطل شعور المتصوف بكل ما حوله وتعطل حواسه الظاهرة ، فلا يدرك في خارج نفسه شيئاً ، حتى لو أصيب احدهم بسهم ثم نزع ذلك السهم من جسمه لما شعر قط . بعد هذا « يفنى الفناء نفسه » ويبطل شعور المتصوف بانه لا يدرك شيئاً مما حوله ، وهذه مرتبة اعلى يدعوها المتصوفة : فناء الفناء .

فاذا فقد المتصوف كل حس ، ثم فقد كل حس بفقدان ذلك الحس ،

فَقَدَ فَقِدَ المخلوق وَوُجِدَ الخالق وَحَصَلَ البقاء : لقد في الانسان وبقي الله . لقد بطلت مفردات الموجودات وتحققت ذات الوجود : لقد ارتفع الفرق بين العاقل والمعقول وبين الموجد والموجود ، والعارف والمعروف وبين الرائي والمرئي ، ولم يبقَ في الوجود شيء الا الله . لقد اصبح الوجود كله وَحْدَةً لا يمكن ان توصف الا بأنها موجودة .

ثمرة السلوك في الطريق

وثمرة الوصول ، أو البقاء في الله ، حصولُ الكشف أو المكاشفة . والكشف يُشير المعرفة .

ان معرفة الصوفي تكون من طريق القلب لا من طريق الحواس . ومتى انكشف للصوفي السالك شيء ، ولو كان يسيراً ، بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري فقد صار عارفاً بصحة الطريق ، أي قام له ذلك دليلاً على أنه قد سلك الطريق سلوكاً صحيحاً . شبه الغزالي ، في سبيل التمثيل على ذلك ، الانسان بِحَوْضٍ ، وشبه المعرفة من طريق الحواس بالماء المتسرب الى ذلك الحوض من جوانبه ، وعلى هذا يمتلئ الحوض ولكن بماء متسرب من هنا وهناك نظيفاً أو غير نظيف . اما المعرفة من طريق القلب فشبهها بالنبع في قعر ذلك الحوض تكفّل له ماءً صافياً ثجاجاً . « فالعالم » (الدنيوي) كالحوض تتجمع فيه مياه الأمطار والمرافق المجاورة . و « العارف » (الصوفي) كالحوض الذي ينبع ماؤه من قعره .

ماذا يعرف الصوفي ؟

يسعى الصوفي الى ان يعرف الله . والمعرفة معرفتان : معرفة حق ومعرفة حقيقة . اما معرفة الحق فهي أن تعرف الله بما تدل عليه اسماءه التي سَمَى نفسه بها ، واما معرفة الحقيقة — يعني معرفة حقيقة الله عز وجل — فلا سبيلَ إليها ، لأن « معرفة الله » هي الربوبية ، ولذلك قالوا : « ما عرفه غيره (يَعْنُونُ : ما عرف الله غير الله نفسه) ولا احبه سواه » . إن

عنول البشر عاجزة عن ادراك حقيقة الله وعن الاحاطة بها .

والمستخلص من رموز الصوفية واشاراتهم أن معنى المعرفة « هي ان تتحقق في قلبك حقيقة الوجود » فتعرف العالم كما هو — اي تعرفه كما يعرفه الله تعالى — فاذا عرفته كما يعرفه الله زال الحجاب بين الخالق والمخلوق ، وتمت الوحدة بين العارف والمعرف واصبح كل ما في هذا العالم — في لحظة ما أو برهة ما — شيئاً واحداً : هو ! هذا الطور لا يجوز ان يوصف ، فاذا بلغه احدهم وجب ان ينشد :

وكان ما كان مما لست أذكره ، فظن خيراً ولا تسأل عن الخير (١) .

ولعل هذه الحال هي التي دفعت الحلّاج الى القول : « انا الحق » (٢) و « ليس في الجبة الا الله ! » ودفعت أُلجنيد الى ان يقول : « سبحاني ! » . ولكن السهروردي يتأول ذلك ويقول : إنما قالوه حكاية عن الله تعالى ، اي انهما قالوا : (يقول الله) : « انا الحق ... سبحاني » (٣) .

اما ثمرة هذه المعرفة فهي المكاشفة بلغة الصوفيين ، يعنون بذلك ان يدنو الصوفي بقلبه من الله فيستطيع القلب ان يدرك كل شيء ، وراء الغيب ، لا بنفسه بل لأن الله عز وجل يُشرق على قلوب أوليائه بهذه المعرفة الالهية . ولقد زادوا القول توضيحاً فقالوا : بل القلب يصبح لا شيء فيه الا الله : مكائنك من قلبي هو القلب كله ، فليس لشيء فيه غيرك موضع (٤) .

« فالعارف » اذن من أدرك حقيقة الوجود على ما هي عليه وأدركها بالله . وليست حقيقة الوجود شيئاً غير الله !

(١) المنقذ ص ٧٠ . والبيت لابن المعتز .

(٢) الحق هو الله عز وجل ، المع ٣٣٤ ، المع ٣٣٦ .

(٣) عوارف المعارف ١ : ٢٤٣ .

(٤) المع ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

للتوسع والمطالعة

- كتاب الزهد لآحمد بن حنبل (تصحيح عبد الرحمن قاسم) ،
القاهرة (مطبعة أم القرى) بلا تاريخ .
- الطريق الى الله أو كتاب الصديق ، تأليف أبي سعيد الخراز (نشره
عبد الحليم محمود) ، القاهرة ، بلا تاريخ .
- اللمع في التصوف لأبي نصر السراج (نشره نيكلسون) ، ليدن
١٩٠٤ م .
- كتاب التوهم للحارث المحاسبي (نشره آربري) ، مصر ١٩٣٧ م .
- الرعاية لحقوق الله للحارث المحاسبي (نشره عبد الحليم محمود وطه
عبد الباقي سرور) ، القاهرة بلا تاريخ .
- قوت القلوب لأبي طالب المكي ، القاهرة ١٣٥١ هـ = ١٩٣٢ م ، الخ
- الرسالة القشيرية لعبد الكريم هوازن القشيري ، القاهرة (الباقي
الحلي) ١٣٥٩ هـ = ١٩٤٠ م الخ .
- التعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر محمد الكلاباذي (نشره
عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور) ، القاهرة ١٣٨٠ هـ =
١٩٦٠ م .
- طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي (تحقيق نور الدين شريعة)
القاهرة ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م .
- حلية الاولياء لأبي نعيم الاصفهاني .
- التصوف في الاسلام ، تأليف عمر فروخ ، بيروت ١٣٦٦ هـ =
١٩٤٧ م .
- التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ، تأليف زكي مبارك ،
القاهرة ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٤ م .
- الحياة الروحية في الاسلام ، تأليف محمد مصطفى حلمي ، القاهرة
١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م .

- تقريب الاصول لتسهيل الوصول لمعرفة الرسول ، تأليف أحمد زيني دحلان ، القاهرة ١٣٤٩ هـ .
- التصوّف عند العرب ، تأليف عزّت عبد العزيز ، بيروت ١٩٣٨ م .
- التراث الروحي للتصوّف الاسلامي في مصر ، تأليف عبد المنعم خفاجة ، القاهرة بلا تاريخ .
- من أعلام التصوّف الاسلامي ، تأليف طه عبد الباقي سرور ، القاهرة ١٩٥٦ م .
- شخصيات صوفيّة ، تأليف طه عبد الباقي سرور ، القاهرة ١٣٦٨ هـ = ١٩٤٨ م .
- التصوّف في الشعر العربي : نشأته وتطوّره الى القرن الهجري الثالث تأليف عبد الحكيم حسّان ، القاهرة ١٩٥٥ م .
- المدائح النبوية في الادب العربي ، تأليف زكي مبارك ، القاهرة ١٣٥٤ هـ = ١٩٣٥ م .
- راجع أيضاً المصادر والمراجع في ترجمة الغزاليّ وفي التصوّف المتطّرف

حُجَّةُ الْإِسْلَامِ الْغَزَالِيّ

كان محمد بن محمد ، والد الامام الغزاليّ ، رجلاً أُمِّيّاً فقيراً يغزل الصوف ويبيعه في دكانه بطوس . وكان رجلاً صالحاً يجالس المتفكّهة ويحضرُ مجالس لوعظ ويألف الصوفية . ويبدو أنه لم يُرزق بابنيه أبي حامدٍ ومحمدٍ وأبي الفتح أحمدٌ باكراً ، ثم انه توفي وهما بعدُ طفلان .

ولد أبو حامدٍ محمد بن محمد بن محمد الغزاليّ سنة ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م) في طوس ، وفيها تلقى علومه الاولى . وقبل أن يتوفى الغزاليّ الوالد أوصى بابنيه جاراً له صوفياً بأن يعلمهما ولو أنفق عليهما كلّ ما سيخلفه عليهما من المال .

وتقدّر هذا المال وشيكاً فنصح البحار الصوفي للغزاليين بأن يدخلوا مدرسة بأكلان فيها ويأويان ، ثم يتعلّمان في أثناء ذلك . وكثيراً ما كان أبو حامدٍ يقول بعد ذلك : طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون (العلم) إلاّ لله !

وتلقّى الغزاليّ الفقه في طوس ، سنة ٤٦٥ هـ (١٠٧٣ م) ، على أحمد ابن محمد الراذكاني . ثم ذهب الى جرجان ودرس على الشيخ أبي القاسم اسماعيل بن مسعدة الاسماعيلي الجرجاني (٤٠٤ - ٤٧٧ هـ) ، وكان إماماً شافعيّاً ومحدثاً أديباً ، وكانت داره مجمع العلماء (ابن الاثير ١٠ : ٥٢) . وعن الشيخ الاسماعيلي علّق الغزاليّ التعليقة (مجموع مسائل في الفقه) . بعدئذ ذهب الى نيسابور ، سنة ٤٧٣ هـ ، ودرس على امام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني (ت ٤٧٨ هـ) علوم الفقه والمنطق والاصول . وعن الجويني أخذ الغزاليّ المذهب الاشعري ، كما أخذ التصوف عن أبي علي الفضل بن محمد الفارمدي الطوسي (ت ٤٧٧ هـ) .

وبعد وفاة الجويني ذهب الغزاليّ الى العسكر ، بلاط الوزير نظام الملك في ظاهر نيسابور ، وكان نظام الملك يقرب العلماء والادباء ، فأعجب بالغزاليّ وبمقدرته في المناظرة . وفي سنة ٤٨٤ هـ (١٠٩١ م) عين نظام الملك أبا حامد الغزاليّ استاذاً في المدرسة النظامية في بغداد ، فدخل الغزاليّ بغداد شاباً في مُنفوان الصبا أتيقاً في ثيابه مترفاً في سائر أحوال حياته . وسرعان ما اشتهر الغزاليّ في بغداد وكثر أنصاره وخصومه . وفي سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٢ م) فتك الباطنية بنظام الملك فترك ذلك في نفس الغزاليّ أثراً عميقاً من الحزن على نظام الملك ومن النعمة على الباطنية (ومن الخوف على نفسه !) .

ولم يُمتع الغزاليّ بمقامه وجاهه في بغداد إلا أربع سنوات أو تزيد قليلاً ، لأنه جاء الى بغداد يحمل في أعصابه بؤادر مرض الكنظ .

الكنظ (١) أو الغنظ هبوط في القوى الجسمانية والعقلية يُنتج اضطراباً نفسياً يتسم صاحبه بالقلق والسوداء . وهو يظهر عادة بعد الخامسة والثلاثين ، ويمتد من ثلاثة أشهر الى ستة . وهو قابل للشفاء . وتألف مدة المرض من فترات يتعرض المريض في أثناءها لأزمات خفيفة أو حادة ، متقاربة أو متباعدة . ويرافق هذا المرض ضعف في الذاكرة وتشتت الفكر مع الحزن والتشاؤم والحرب من تبعات الحياة . والمريض بالكنظ يقل أكله ونومه ويستولي عليه خشوع من التقوى والورع .

ويصف الغزاليّ حاله في « المنقذ » وصفاً مُسهياً ثم يقول (ص ٦٤) : « فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر أولتها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة . في هذا الشهر جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطراب ، اذ قفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطيباً لقلوب المُختلفة (الآتين لسماع الدروس) . وكان لا ينطق لساني بكلمة ولا أستطيعها البتة . ثم أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب بطل معه قوة الهضم وقرم

(١) راجع مقالا المؤلف في مجلة « العلوم » (بيروت) أيار - مايو ١٩٦١ ، ص ٢٨ - ٣١ .

وراجع أيضاً ، تحت ، ص ٤٩٤ .

الطعام والشراب ، فكان لا تنسأغ لي شربه ولا تنهضم لقمته . وتعدى ذلك الى ضعف القوى حتى قطع الاطباء طمعهم في العلاج .

ونصح بعض الاطباء للغزالي بالسياحة في الارض فأناوب عنه أخاه أحمد في التدريس في النظامية ثم غادر هو بغداد في ذي القعدة من سنة ٤٨٨ (تشرين الثاني - نوفمبر ١٠٩٥) ووصل الى دمشق في مطلع سنة ٤٨٩ هـ ، ثم تنقل نحو ستين بين دمشق والقدس والخليل ومكة والمدينة . ورجع الغزالي الى بغداد قبل أن يدخل الصليبيون القدس في الاغلب ، ولكنه استمر في اعتزاله التدريس متقللاً بين طوس وهمدان ونيسابور فيما يبدو .

وفي ذي الحجة من سنة ٤٩٩ (أيلول - سبتمبر ١١٠٦) استطاع الوزير فخر الملك بن نظام الملك أن يقنع الغزالي بالتدريس في نظامية نيسابور بعد الالحاح . وبعد شهر أو نحو ذلك قتل فخر الملك ، قتله رجل من الباطنية يوم عاشورا من سنة ٥٠٠ (١١ - ٩ - ١١٠٦ م) .

وعاد الى الغزالي شيء من الاضطراب فغادر نيسابور الى طوس حيث قضى بقية أيامه بحتم القرآن وقراءة الحديث وبالوعظ والتدريس . وقد بنى قرب بيته مدرسة للمشتغلين بالعلم وخانقاهاً للصوفية ، فكان يرعاهم جميعاً شكراً لله على ما كان قد لقيه هو في مدرسة طوس يوم كان فقيراً يافعاً . وتوفي أبو حامد الغزالي في طوس سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م) .

كتبه

بدأ الغزالي التأليف في فروع الفقه وأصوله ، وفي مسائل الخلاف وفي الجدل ، منذ صباه ولكننا لا نجد له كتاباً مهماً قبل سنة ٤٨٧ هـ (١٠٩٤ م) . ثم انه استمر في التأليف الى آخر سنة من حياته :

— مقاصد الفلاسفة (٤٨٧ هـ) : لما سئل الغزالي كتاباً في الرد على الفلاسفة قال : ليس في الامكان ولا من الانصاف أن يرُدَّ الانسان على مذهب قبل عرضه وتوضيحه . من اجل ذلك وضع كتاب مقاصد الفلاسفة لحكاية مقاصد الفلاسفة « من علومهم الطبيعية والالهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل » .

غير ان الغزالي خالف أحياناً ما شَرَطَه على نفسه وكان يقول مثلاً : « وأما الآثِمَات فأكثَر عقائدَهم فيها على غير الحق ، والصواب فيها نادر » .

— تهافت الفلاسفة (٤٨٨ هـ) ، ردّ الغزالي فيه على الفلاسفة وأراد به تسويد صفحتهم في نظر العامة وتهديم الفلسفة نفسها . وقصد الغزالي بالتعبير « تهافت » الفلاسفة ، فيما أرى ، تناقض الفلاسفة في أدلتهم وقصورهم عن إقامة الأدلة المقنعة على صِحة ما يزعمونه من الآراء .

والذي حمل الغزالي على الرد على الفلاسفة أنه رأى شبان زمانه الذين رزقوا حظاً قليلاً من الذكاء أو نالوا قسطاً يسيراً من العلم يستهينون بأمور الدين ، ويحتجون لذلك بأن الفلاسفة العظام كأفلاطون وأرسطو ما كانوا يقومون بمثل هذه العبادات ، وبأن كثيرين من غير المسلمين ناجحون في حياتهم الدنيا ، وهم لا يتقبلون بمثل هذه العبادات أيضاً ، وبأن هذه العبادات تليق بالجهال الجاهلة ، وهم أرفع من هؤلاء درجة .

وأراد الغزالي أن يبين في هذا الكتاب أن المواقين من الفلاسفة كانوا يؤمنون بالله واليوم الآخر ، وأن الفيلسوف المرموق أيضاً قد يصيب في آرائه الرياضية والطبيعية والسياسية ثم يكون مخطئاً في آرائه الإلهية والدينية . ويردّ الغزالي كثيراً بما روي عن كبار الفلاسفة ، مما يخالف الدين ، الى التبديل والتحريف اللذين وقعا في نقل كتب هؤلاء الفلاسفة من اليونانية الى العربية . وحصر الغزالي قضايا الفلسفة في عشرين مسألة تدور على المدارك التالية : أزلية العالم والزمان والمكان وأبديتها — الله وصفاته وخلق العالم — علم الله خاصة — نظام العالم ومعرفة النجوم للغيب — جوهر النفس — المعاد (الآخرة) .

يبدأ الغزالي بعرض رأي الفلاسفة في القضية المعينة ، ثم يورد أدلتهم على الجانب الذي يروّكهُ من تلك القضية . بعدئذ يورد اعتراضه هو على رأيهم ويأتي بأدلتهم على فساد أدلتهم . وهو يعتقد أنه اذا استطاع أن يبيّن فساد أدلتهم

(١) راجع مناقشة جامعة لمعاني كلمة « تهافت » عند الباحثين المخططين (ده بور ٢٠٠ - ٢٠٢)
لمحمد عبد الحادي أبي ريدة .

وغموضها في أمر واضح متفق عليه (كروحانية النفس وخلودها مثلاً) ،
فإن ذلك سيجعل أدلتهم المتعلقة بأمور دقيقة غامضة (كخلق الله للعالم ،
وصفات الله ، والخلود الجسماني) تسقط من تلقاء نفسها . واسقاط الدليل
على قضية ما هو اسقاط للقضية نفسها .

ويجب الغزالي أن ينقض براهين الفلاسفة ببراهين مثلها (بمقدمات ونتائج
عقلية مستمدة من الرياضيات والطبيعات) ، ولكنه يأتي في أكثر الاحايين
بأدلة شرعية (قرائن اجتماعية ولغوية) . وأدلته قد تكون شخصية كقوله
(ص ٢٥) : « فهذا أنجل أدلتهم . وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الآليات
أرك من كلامهم في هذه القضية » ، أو قوله : « قسيم تنكرون على من يقول
(بغير قولكم) ... (ص ٢٦ ، ٣١ ، ٣٦ ، ٣٦٣ الخ) . أو يقول (ص
٣١٦ مثلاً) : « ان الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه ... ولكن العادة
جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادات عندنا (عند الاشعرية) جائز » .

وقد تكون أدلته نقلية : استشهاداً بالقرآن الكريم وبالحدِيث الشريف
وبأقوال الرجال وبأن الفلاسفة مخالفون لكافة المسلمين (ص ١٦٤ ، ٢٧٦ ،
٣٤٤ ، راجع ٣٧٦ ، ٣٧٧) .

وأكثر أدلته جدلية على مثال أدلة علماء الكلام . وقد يأخذ عدداً من
براهين الفلاسفة كما فعل الاشعري من قبله والمعتزلة من قبله أيضاً .
— المستظهر (٤٨٨ هـ) ، ويسمى أيضاً « فضائح الباطنية » ، ألفه
تلبية لرغبة الخليفة المستظهر ، وذكر فيه عقائد الباطنية ورأيهم في الامام
المعصوم ، ثم كفرهم .

— الاقتصاد في الاعتقاد (٤٨٨ هـ) ، وهو بحث موجز معتدل في علم
الكلام (يبدو أنه تأثر في تأليفه بكتاب الاشعري : « استحسان الخوض في
علم الكلام ») . ويعني بالاقتصاد (الاعتدال) موقفاً وسطاً بين الذين جمّعدوا
على التقليد واتّباع ظاهر الشرع بلا تفكير وبين المتفلسفين الذين تطرّفوا في
الآراء والتأويلات حتى ابتعدوا عن الدين أو تركوه .

— احياء علوم الدين (في فترات بعد سنة ٤٨٨ هـ) أوسع كتب الغزاليّ وأدلتها على اتجاهه العملي في الحياة وعلى سلوكه الصوفي في العبادة والتفكير والمعايشة . وقد جعله الغزاليّ أربعة أرباع تطيع اليوم في أربعة أجزاء : رُبُع العبادات (في العقائد والعبادات) — رُبُع العادات (آداب الأكل ، الحلال والحرام ، الصلوة ، الغزلة ، السَّعْي والوَجْد ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الخ) — رُبُع المهلكات (شرح عجائب القلب ، رياضة النفس ، كسر الشهوتين ، آفات اللسان ، ذم الغضب ، ذم الدنيا ، الخ) — رُبُع المنجيات (التوبة ، الصبر والشكر ، الفقر والزهد ، التوحيد والتوكُّل ، ذكر الموت وما بعده) .

والذي نلاحظه أن هذا الكتاب كتاب فقه وأخلاق ممزوجين بالتصوّف . وفي هذا الكتاب عدد كبير من الاحاديث لا يتعرّفها رواة الحديث ، منها ما هو صحيح المعنى جميلٌ مثل « اطلبوا العلم ولو في الصين »^(١) ، ومنها غير ذلك ؛ كما أن فيه آراء عبقرية الى جانب استطرادات ليست كذلك . ويبدو لي أن تأليف « الاحياء » قد امتدّ زمناً طويلاً قبل أن يشعر الغزاليّ بمرضه وبعد ذلك : فالفصول العبقريّة تعود الى الفترات التي كان الغزاليّ فيها في اعتدال وصحة ، والاستطرادات التي هي غير ذلك كانت نتاجَ الازمات المرّضية التي كانت تمرّ به .

— أيها الولد (بعد الاحياء ، ٥٠١ هـ) . ان واحداً من الطلبة المتقدمين لازم الغزاليّ ثم اشتغل بالتحصيل (على نفسه) حتى جمع دقائق العلوم . ثم انه كتب الى الغزاليّ يسأله عن العلم النافع في الآخرة حتى يتمسك به ويترك ما سواه . فكتب اليه الغزاليّ هذه الرسالة يخاطبه فيها بقوله : أيها الولد ؛ مرة بعد مرة . ويفتح الغزاليّ الرسالة بقوله : « ان النصيح يؤخذ من معدن

(١) احياء علوم الدين ١ : ١٣ ؛ راجع مصباح الظلام ١ : ١٠١ ؛ المغني ٢٢ ، التصوف في الاسلام ٤٠ . ذكر القاضي ابو بكر بن العربي ان الغزالي كان يقول بن نفسه : أنا مُزجى البصاعة (قليلها أو رديتها) في الحديث (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية ١ : ٢) .

النوبة ؛ فان كان قد بلغك منه شيء فأني حاجة لك في نصيحتي ، وان لم يبلغك
فماذا - تصلّت في تلك السنين الماضية !

— المنقذ من الضلال (٥٠٢ هـ) . في هذا الكتاب يتناول الغزالي الكلام
على الاحوال التي تقلّب فيها في مرضه قبل أربع عشرة سنة . فالكتاب ليس
« يوميات » بل « ذكريات » . على أن الغزالي قد أجاد وصف مرضه في
هذا الكتاب الصغير ودون خلاصة آرائه الدينية والفلسفية وتعرض للشك
الفلسفي الذي كان قد عرض له ، كما يقول هو ، وجاء بأحسن تعليل للمعرفة
الجلسية والمعرفة العقلية والمعرفة الحسية . ويبدو لي أن الغزالي قد بدأ هذا
الكتاب الموجز الواضح في فترة من فترات الصحة ، ثم دهمته أزمة قبل أن يتمه .
— المستصفى (أول سنة ٥٠٣ هـ) في علم أصول الفقه .

قال ابن خلدون (المقدمة ٨١٦) : « وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون
(في علم أصول الفقه) كتاب البرهان لإمام الحرمين (الجويني) والمستصفى
للغزالي ، وهما من الاشعرية » .

— إلهام العوام عن علم الكلام (بين ٥٠٤ و ٥٠٥ هـ) وفيه يؤكد الغزالي
صحة مذهب السلف في ما يتعلق بذات الله وصفاته وأفعاله ، ويردّ على
الحشوية والمجسّمة . ويبدو أن الغزالي قد رجّع في هذا الكتاب عما كان قد
سمح للعامة به من الخوض في علم الكلام (راجع ، فوق ، ص ٨٩ س) .

مقامه

الغزالي مفكّر عبقرى لا ريب في ذلك ؛ وهو ذكيّ محيط بمقالات الفلاسفة
كما نجد في كتبه ، نافذ البصيرة في المجتمع وأهله كما نرى في أحكامه . ولم
يكن الغزالي مقتدرّاً في الرياضيات والطبيعات ، ومع ذلك فقد أخذ منها
أمثلة وأقرّ بصحة براهينها . أما في المنطق والفلسفة الخالصة فكان علماً من
أعلامها . غير أنه استخدم المنطق لنصرة الدين وحمل على الفلاسفة لأنها تُضلّ
ذوي الاستعداد العقلي القاصر .

والغزالي شخصية عجيبة : أنكر قيمة العقل في المعرفة ، وفي المعرفة الدينية

خاصة ، ثم نصر الدين بالعقل . وهاجم الفلسفة وأراد تهديمها ثم استعار براهينها للدفاع عن الدين . ثم انه أدخل الردّ على الفلاسفة في العقائد وكفّر من يذهب الى رأي الفلاسفة في صفات الله وقَدَمَ العالم وعلم الله خاصة والخلود الروحاني والجسماني ، مع أن رأيه في التصوّف العملُ والتقوى . (راجع المقدمة ٨٣٦ ، ٨٣٧) .

لم يقصد الغزاليّ أن يوجد مذهباً دينياً ولا نظاماً فلسفياً — كما كان شأن الامام عليّ — أيضاً — لأنه كان يرى أن الاسلام هو المذهب الصحيح والنظام الوحيد في الحياة وفي التفكير . وكان هدفه الأول ووسْكَدَه أن يدافع عن الاسلام في وجه الحركات الدينية والسياسية وأن يحمي العامة من أخطار الفلسفة على أيمانهم وعلى تمسكهم بأوامر الدين . من أجل ذلك كلته استحق من معاصريه لقب حُجَّة الاسلام ، ولا يزال يستحقّه .

ومع رغبة الغزاليّ في الدفاع عن الاسلام ، ومع خوفه الشديد من الخصوم ، فانه كان غير مجانب للحق في الردّ على من ردّ عليهم . ان عداءه للفلسفة والفلاسفة لم يمنعه من أن يقرّ لهم بوثاقة البرهان وصحة الآراء في فنون العلم والفلسفة الا في الآلهيات .

وكان تأثير الغزاليّ في الشرق والغرب عظيماً جداً ، ومنذ أيامه هو ، مع اختلاف آراء العلماء والمفكرين فيه في كل عصر .

مجمّل فلسفته

لم يحاول الغزاليّ أن يوجد مذهباً دينياً ولا نظاماً فلسفياً ، ولا أن يسوّي أيضاً بين الدين والفلسفة . ان الفلسفة عنده ضلال ؛ والحق انما هو في ربوع الانسان في كلّ شيء الى قول الدين : الى القرآن الكريم وحديث رسول الله والى أعمال السلف . واذا نحن قلنا فلسفة الغزالي فانما نعني أسلوبه في معالجة القضايا العقلية من وجهة نظر الدين :

(١) المنطق (المنقذ ٢٩ — ٣١) :

يرى الغزاليّ أن المنطق « هو النظر في طرق الادلّة والمقاييس ومقدمات

البرهان . وهو علم محمود ولا صلة له بأمور الدين نفيًا ولا اثباتًا . والمنطق آفتان (عيان ، ضرران) : انه لا يتصحّح في الامور الدينية ؛ ثم ان الذي يبدأ دراسة المنطق ويرى فيه وضوحاً وصحةً براهين يظن أن ما ينقل عن المناطقة الاولين من الكفر كان مؤيداً بمثل هذه البراهين فيبتغهم في كفرهم . واستعرض الغزالي طرق المعرفة فوجدها أربعاً ، أو خمساً على الاصح . أما « التقليد » (أخذ الرأي واحداً عن واحدٍ سبقةً) فكان الغزالي قد رفضه ثم توقف برهة في الدين الذي كان قد أخذه تقليداً عن أبيه . ثم قال (المنقلد ١٦) : « وانحصرت أصناف الطالبين (طالبي المعرفة والباحثين عن الحق) عندي في أربع فرق : المتكلمين (الذين يحكمون بالرأي على غير نهج مقنن ضرورة) والباطنية (القائلين بأخذ العلم والمعارف عن الامام المعصوم) والفلاسفة (الذين يعرفون من طريق المنطق والبرهان) والصوفية (الذين يعرفون بالكشف والمشاهدة) . وقد ردّ الغزالي جميع هذه الطرق الا طريق الصوفية .

الشك واليقين

يذكر الغزالي أنه شعر بوطأة المرض (المنقلد ٦٤) في رجب سنة ٤٨٨ (تموز - يوليو ١٠٩٥) ، ولا ريب في أن ذلك المرض كان قد بدأ فيه فعلاً قبل ثلاث سنوات على الأقل . ويقول لنا الغزالي (المنقلد ٥ - ٩) إنه كان من قبل أن يبلغ العشرين (٤٧٠ هـ = ١٠٧٧ م) يشكّ في صحة اعتناق الدين بالتقليد ويحاول أن يصل الى حقائق الامور فلا يستقيم له على حقائقها برهان ولا دليل . على أن الازمة الحقيقية التي مرّ بها الغزالي جاءت مع مرضه (راجع المنقلد ١٣) . ومع أننا نجهز أن يكون بين مرضه وبين شكّه صلةً وثيقة ، فأننا نعتقد أن كثيراً من التخريج المنطقي لدخوله في الشك وخروجه منه الى اليقين كان نتاج فترة متأخرة من فترات صحته ، لأن الغزالي يروي لنا قصة مرضه وملابسات ذلك المرض بعد أربع عشرة سنة من اشتداد وطأة المرض عليه . ثم اننا ندرك منذ مطلع كتاب المنقلد أن الغزالي عازم على أن يصل الى الصوفية .

من قل أن يبدأ بحكاية قصة الشك .

مرض الغزالي : نطاقه وآثاره

بالرجوع إلى ما وصفه الغزالي من أعراض مرضه ، ومما نعرفه من صدق الغزالي وأمانته وإخلاصه ومقدرته أيضاً ، نقطع بأن الغزالي كان مصاباً بالكنظ أو الغنظ ، وهو مرض نفسي في الأكثر يظهر على ذوي الاتجاه الديني المتطرف .

ومع أن معنى الغنظ ^(١) أو الكنظ ^(٢) هو الهمّ اللازم ، أو هو أن يشرف الإنسان على الموت من الكرب ثم يُقِلّت منه ، فإننا لا نجد في هاتين الكلمتين ، فيما بين أيدينا من القواميس ، معنى المرض صراحة ^(٣) . ولكن صديقي الدكتور عبد الرحمن اللبان ، الطبيب الاختصاصي للأمراض العصبية ، لفت نظري إلى جملة في كتاب « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » ^(٤) هي : « ... واحتجوا بامرأة كانت بمصر وكانت شديدة الحزن والهم مُبتلاة بالغنظ والدُّرد ، ومع ذلك كانت ضعيفة المعدة وصدرها مملوء أخلاطاً رديئة ، وكان حوضها محتبساً .. » .

الكنظ أو الغنظ هبوط في القوى الجسمانية والعقلية ينتج اضطراباً نفسياً ^(٥) يتسم بالقلق والسوداء . ويرجع هذا المرض في الأصل إلى عامل وراثي . وربما ظهر أو قوي في زمن الطفولة ، وعلى أثر صدمة نفسية ، في الأكثر . غير أنه في العادة يظهر بعد الثلاثين ، وخصوصاً بين الخامسة والأربعين وبين الخامسة والخمسين ، وعلى الأخص عند النساء لاتصال هذه

(١) تاج العروس ٥ : ٢٥٦ .

(٢) تاج العروس ٥ : ٢٦١ .

(٣) راجع استعراض ما جاء في هذين اللفظين من حيث اللفظ .

(٤) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ١ : ٥ .

(٥) A Textbook of the Practice of Medicine, ed. by F. W. Price, Oxford Medical Publications, London 1947, 1884 ff. ; Clinical Psychiatry by W. Mayer-Gross, E. Slater and M. Roth, London 1945, 196, 198.

الحقيقة عندهن بسن اليأس . ويمتد هذا المرض من ثلاثة أشهر إلى ستة ، وهو قابل للشفاء التام ، ولكن شفاؤه لا يمنع من عودته مرة بعد مرة . ثم ليس من الضروري أن تكون حالة المريض به على وتيرة واحدة من السوء ، بل قد تتألف مدة المرض من فترات يتعرض المريض في أثناءها لأزمات خفيفة أو حادة ، متقاربة أو متباعدة . وقد تمرّ عليه فترات يبدو فيها كالصحيح . أما إذا كانت الإصابه خفيفة فقلما يشعر بها صاحبها ، وقلما يظهر عليه آثار منها .

في أوائل هذا المرض ، أو في الأحوال الخفيفة منه ، تضعف الذاكرة ويتشتت الفكر ، ويفقد المريض لذة الاهتمام بأمر الدنيا إذ لا يرى لها قيمة لأنها تكون عنده ، في حالته تلك ، أموراً عارضة زائلة . ثم هو يأبى بذل الجهد ويتخوف من حمل التبعة . ويرافق ذلك كله حال من الحزن ومن الشقاء البادي ؛ ثم تُلح على المريض ذكريات الماضي وتتجسم له الأخطاء السيرة ، وتتبدى له أحواله الحاضرة كثيرة السوء فيقنط من كل تحسن آتٍ أو مقبل ويستولي عليه قلق شديد .

ويكون المريض في هذه الحال بطيء التفكير ثم يعجز عن معالجة الموضوعات جملة ، بينما يستمر تأمله في أحواله الشخصية ناشطاً فتتوارد عليه الخواطر المؤلة بلا انقطاع ، ثم إنه يجهن عن الجزم في الأمور التي تعرض له . وكذلك يقل كلام المريض وتندر مخاطبته للآخرين ، ولكنه بظل في العادة ميالاً إلى سرد حكاية حاله بالتفصيل على الآخرين . وترى المريض تتابه الأفكار السود لكثرة ما يحاسب نفسه على ضعف طبيعته البشرية ، أو تراه يندب سوء حظه ويلوم نفسه على ما فاتته من العمل الصالح في ماضي حياته . وتتراكم تلك الأفكار السود عليه ، وتتجسم أمام عينيه وخياله سينات ييئته فيستسلم للقلق والقنوط .

وتكثر أوهام المريض فيترجّع بين الشك والافتناع ، في أمور كثيرة ، مراراً في اليوم الواحد أو في أثناء الحديث الواحد . ومع ذلك فقد تظل بصيرته

نافذه وأحكامه صائبة ما لم تثقل حاله . والأوهام في الواقع نتيجة ملازمة للكنظ أو الغنظ تتناول الماضي والمستقبل : الأسف على الماضي والخوف من المستقبل . ويرافق تلك الأوهام في المريض قلق شديد على نفسه وأسرته ، فإذا اشتد قلقه لم تنفع القرائن والحجج حينئذ في تبديل شيء من اعتقاداته الخاطئة في نفسه وفي بيئته .

وتتعاظم الأوهام فتنتج في المريض مركَّب قصي ، فيشعر المريض في نفسه أنه أعظم الناس ذنباً وأكثرهم شقاء ، أو يرى نفسه مُهملاً في بيئته فيريد أن يعتمد عن أعين الناس . وربما تُحِيلُ إليه ، في غير الإصابات الخفيفة العادية ، أن الناس يحقرونه أو يضطهدونه ، أو أنهم يضايقونه بتتبع أعماله فيشيرون إليه إذا مر بهم ويتهايمسون عليه ، أو يثنون عليه العيون ليتجسسوا أخباره . ويقل نشاط المريض بالكنظ ؛ وكلما زادت حالته سوءاً قل نشاطه . وقد لا يتأثر نشاطه بالمرض ، ولكن لإنتاجه يبطيء ويقل ، فإذا أعماله العادية تقتضيه في إنجازها وقتاً أطول من الوقت الذي كانت تحتاج إليه في أيام صحته . وأعظم أخطار الأنواع الحادة من الكنظ محاولة الانتحار .

ويضطرب نوم المريض بالكنظ فيبطيء لإغفاؤه ويخف رقاده ويقصر ، ثم لا يُعقب ذلك النوم الخفيف القليل المضطرب استجماماً في البدن أو في الفكر . وكذلك يفقد المريض الشهوة إلى الطعام فلا يأكل إلا قليلاً لشعوره دائماً بالامتلاء فيقل وزنه لقلة طعامه . ويصيب المريض عادة إمساك خفيف ، ولكن المريض يقلق كثيراً بسبب هذا الإمساك ثم ينسب إليه نتائج أكثر خطراً مما يجب . وفي النساء ينحف الحيض أو ينقطع ، ثم تميل المرأة إلى إهمال زيتها . أما التوق الجنسي فيخف كثيراً .

وليس من الضروري أن يعم هذا المرض جسم المريض كله بأعراضه ، بل قد يقتصر على إفساد جهاز واحد من أجهزة البدن . ويتجه المريض عادة انجهاً دينياً في سلوكه ، ويستولي عليه خشوع من التقوى والورع ، من غير تعصب ذميم أو تشدد في غير موضعه .

قصة الشك واليقين عند الغزالي

على أن قصة الشك واليقين عند الغزالي قصة بارعة تنكشف عن عبقرية صحيحة ، سواء أكانت تلك القصة حكاية حالٍ تاريخية أو كانت مسرحية فنية . قال الغزالي (المنقذ ٧ - ٩) :

« وقد كان التعطش الى دَرَكَ حقائق الامور دأبي وديّني ، من اول أمري وريّعان عمري ، عريزةً وفطرة من الله وُضعتا في جبليّ ، لا باختيارى وحبليّ ؛ حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت علمي العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا : اذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء الا على التنصّر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام . وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد على فطرة الاسلام ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه .

« فتحرك باطني الى طلب حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الآباء والاستاذين و (الى) التمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقيّنات ؛ وفي تمييز الحق من الباطل اختلافات . فقلت في نفسي : اولاً ، إنما مطلبي العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي . فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ؛ بل الأمان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنةً لو تحدّى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وانكاراً . فاني اذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة ؛ فلو قال لي قائل : بل الثلاثة (أكثر) ، بدليل اني أقلب هذه العصا ثعباناً — وقلبها ، وشاهدت ذلك منه — لم أشك بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه . فأما الشك في ما علمته فلا .

« ثم علمت ان كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا اتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه . وكل علم لا امان معه فليس بعلم يقيني » .

فقدان الثقة بالمقاييس المألوفة

ويتابع الغزالي الكلام في علوم نفسه وفي فقدان ثقته بالمقاييس المألوفة فيقول (المنقذ ١٠ - ١٢) :

« ثم فتشت عن علمي فوجدت نفسي عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصفة (باليقين الذي لا يخالطه شك) الا في الحسيات والضروريات . فقلت : الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجلييات وهي الحسيات والضروريات . فلا بد (اذن) من إحكام (هذه) أولاً لأتيقن (إذا كانت) ثقتي بالمحسوسات وأماني من الغلط في الضروريات من جنس أماني الذي كان قبل في التقليديات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات ، أم هو أمان محقق ... »

« فأقبلت بجيد بلوغ أتأمل المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكن أن أشكك نفسي فيها ؟ فأنتهي بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الامان في المحسوسات أيضاً . واخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات واقواها . حاسة البصر وهي تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف انه يتحرك وانه لم يتحرك دفعة وبغثة بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الادلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار . هذا وامثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس باحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكديماً لا سبيل الى مدافعته .

« فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات ايضاً ، فلعله لا ثقة الا بالعقليات التي هي من الأوليات ، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ؛ والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ؛ والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً (في وقت واحد) . فقلت المحسوسات : بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واقفاً بي فجاء حاكم

العقل فكذبني . ولولا حاكمُ العقل لكنت تستمرّ على تصديقي ، فلعل وراء ادراك العقل حاكماً آخرَ اذا تجلّى كذب العقل في حكمه كما تجلّى حاكم العقل فكذب الحسّ في حكمه . وعدم تجلّي ذلك الادراك لا يدلّ على استحالته .

رجوعه الى الصوفية

ولما فقد الغزاليّ الثقة بجميع طرق المعرفة الواعية (التقليد والحس والعقل) لم يبق له سبيل الى طلب اليقين . أما اذا كان هنالك يقين ، فيجب أن يسقط هذا اليقين عليه من غير طلب له ومن غير شعور بمصدره (قبل أن يسقط عليه) . وهذا هو الذي اتفق للغزاليّ . ثم استمرّ الغزاليّ في وصف رجوعه الى اليقين فقال (المنقذ (١٢ - ١٤) :

« فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأبدت إشكالها بالنام وقالت : اما تراك تعتقد في النوم اموراً وتخيّل احوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع مُتخيّلاتك ومعتقداتك اصل وطائل ؟ فيسمّ تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحسّ او عقل هو حق بالاضافة الى حالتك هذه ؛ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة (جديدة) تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة اليها ؟ فاذا أوردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمته بعقلك خيالات لا حاصل لها ، او لعلّ تلك الحالة ما يدعي الصوفية أنها حالتهم اذ يزعمون انهم يشاهدون - اذا غاصوا في انفسهم وغابوا عن حواسهم - احوالاً لا توافق هذه المعقولات . ولعلّ تلك الحالة هي الموت ، اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا . فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الآخرة ، فاذا مات الانسان ظهرت له الاشياء على خلاف ما يشاهده الآن .

« فلما خطرت لي هذه الخواطر انقذت (اي ثبتت هذه الخواطر المشككة) في النفس . فحاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، اذ لم يمكن دفعه (دفعه ذلك الشك) الا بالدليل . ولم يمكن نصب الدليل الا من تركيب العلوم

الاولية ، فاذا لم تكن (تلك العلوم الاولية) مُسلّمة لم يمكن تركيب الدليل . فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة ، بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمانٍ ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليلٍ وترتيب كلام ، بل بنور قلّفه الله تعالى في الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف .

حقائق هذا النص :

أ (قبل أن نحكم على أمر يجب أن نكون واثقين من المقياس الذي نقيسه به .
ب (إننا لا نعرف مقياساً نقيس به أحكام العقل . ولكنّ جهلنا بمثل هذا المقياس ليس دليلاً على فقدانه .

ج (اذا فقد الانسان الثقة بالمقاييس المألوفة استحال عليه اقامة الدليل على صحة الامور ، فيبقى في الاضطراب والحيرة . ومن المحال أن يعود الانسان الى ما كان قد أنكره فيجعله مقياساً من جديد .

د (ان النفس المريضة يجب أن تعود الى الصحة حتى تصبح مستعدة لتقبل مقياس جديد .

هـ (ان اليقين عاد الى الغزالي بنور قلّفه الله في قلبه من حيث لا يدري .
و (ان هذا النور المقلدوف في القلب أعاد الى النفس ثقتها بالضروريات العقلية (آخر المقاييس التي فقد الغزاليّ الثقة بها) ، والثقة بالضروريات العقلية أعادت الثقة بالمحسوسات ، والثقة بالمحسوسات أعادت الثقة بالرواية .
ان للضروريات العقلية نطاقها الذي تصبح أحكامها فيه (كقواعد الهندسة فانها تصبح بالعقل ولا تصبح بالحس) . وكذلك للحس نطاقه الذي تصبح أحكامه فيه (فنحن نرى الشمس التي يزيد قطرها خمسين ضعفاً على قطر الارض دائرة لا يزيد قطرها على عشرين ستيماً في رأي العين . وهذا صحيح بالاضافة الى المسافة التي بيننا وبين الشمس . ولا يمكن ، في نطاق القوانين البصرية ، أن نرى الشمس ونحن على أرضنا الا بهذا الحجم) .

وكذلك الدين فان له نطاقه الذي تصحّ فيه أحكامه المأخوذة بالوحي .
قد تصحّ أحكام الدين من طريق الحس ومن طريق العقل ،
ولكنّها لا تجب علينا ولا تُقبل الا من طريق الشرع (بالوحي من الله على
لسان نبيّ) .

(٢) الرياضيات (المنقذ ٢٧ - ٢٩) :

« ليس يتعلّق شيء منها (من الرياضيات) بالامور الدينية نفيّاً وإثباتاً ،
بل هي أمور برهانية لا سبيل الى مجادلتها بعد فهمها » . ولكنّها آفتين :
يرى المتعلّم الناشئ صحّة براهين الفلاسفة في الرياضيات فيظنّ أن براهينهم
في سائر علومهم (في الالهيّات مثلاً) صحيحة أيضاً فيتبعهم في الالهيّات
فيكفر . أما الآفة الثانية فنشأت من صديق للإسلام جاهل ظنّ أن الدين ينبغي
أن يُنصر بانكار كلّ علم منسوب الى الفلاسفة حتى حساب الخسوف والكسوف
فيظنّ الشبان أن قول هذا الرجل الفقيه هو قول الدين ، فيُتفرون من الدين نفسه .

(٣) الطبيعيات (المنقذ ٣١ - ٣٢) :

والطبيعيات هي البحث في الاجسام المفردة والمركبة كالمعادن والنبات
والحيوان . ومن الطبيعيات أيضاً علم الطب . والغزاليّ يرى أنه لا شيء من
ذلك مخالف للدين الا أمر واحد هو قول الفلاسفة بالسببية المادية ، بينما هو
يرى أن مظاهر الطبيعة كلّها مسخرة لله ، وأن شفاء الامراض يكون بإرادة
الله لا بالأثر الطبيعيّ الذي يحدثه الدواء في جسم المريض .

(٤) الالهيّات خاصّة

وجه الغزاليّ جميع اهتمامه الى الالهيّات لأنها هي التي توجب ايماناً أو
كفراً في الدنيا ، وفوزاً أو خسراناً في الآخرة . ورأي الغزاليّ في الالهيّات
هو رأي الأشعرية ، رأي أهل السنة والجماعة ، رأي الدين . وكلّ ما تنطوي
عليه الالهيّات راجع عند الغزاليّ الى الله وحده .

(أ) ان الله موجود ، ولا علّة لوجوده ، بل هو علّة كل شيء . ووجوده
معروف بالعقل لأنه سبب كل شيء ، ولا يمكن أن يكون في الوجود شيء

بلا سبب . وبما أن الاسباب لا يجوز أن ترتقي بلا نهاية ، فقد وجب أن تقف عند علة أولى هي الله . ثم ان وجود الله معروف من طريق الوحي . والله واحد لأنه لا يجوز أن يكون في الوجود اثنان لا علة لهما .

والله ذات وله صفات كلها قديمة ، ولكنّ بعضها غير زائدة على الذات كالازلية والوحدانية ، وبعضها زائدة على الذات وهي : الحياة والقدرة والإرادة والعلم والبصر والسمع والكلام .

والله خالق العالم من العدم ، خلّق مادته وصورته ، وخلق جميع ما فيه ، باختياره وإرادته . والزمان من جملة العالم خلقه الله أيضاً . والله قادر لا يُعجزه شيء . وهو عالم بكلّ شيء من الكليات والجزئيات يعلمها قبل أن توجد وبعد أن توجد ؛ وهو أيضاً يريد فعل ما يشاء ، ولا يجِبُ عليه أن يُراعي مصلحة خلقه ، اذ هم مُلكه ان شاء أنعم عليهم وغفر لهم وان شاء أتعسهم وعدّ بهم ولا يُسأل عما يفعل . والله مرثي يوم القيامة .

(ب) والملائكة حق ؛ واللوح المحفوظ حق ، وجميع الكائنات ثابتة (مدوّنة) فيه ، ومنه يَعْرِفُ الانبياء الغيب وَيَنْزِلُ إِلَيْهِمُ الْوَحْيُ (تهافت الفلاسفة ٢٦٠ - ٢٦١) .

(ج) والنبوة حق من عند الله ؛ والله يُطلع الانبياء على اسرار السموات والارض وعلى الغيب (تهافت الفلاسفة ٢٥٢ ، ٢٦٠ - ٢٦١) . وهم يأتون بالشرع من الله لهداية الناس وتعريفهم الخير .

(د) والانبياء مؤيّدون بالمعجزات (تهافت ١٣١) الخارقة للعادة مثل : قلب العصا حيّة (لموسى) واحياء الموتى (لعيسى) وشق القمر (لمحمد) ، كما يجوز أن يُلْقَى نبي في النار فلا يحترق (مثل ابراهيم) ، وذلك كله غير مستبعد ، بل هو ثابت (راجع تهافت ٢٧١ - ٢٧٢ ، ٢٨٢ وما بعدها ، ٢٩١ ، ٣٧٠) .

(د) وأنكر الغزاليّ السببية لِيَفْسَحَ مجالاً للمعجزة .

يرى الغزاليّ أن السببية تناقض القضاء والقدر . ثم ان اقتران حادثتين أو

تعاقبهما ليس دليلاً على أن الثانية منهما مسببة عن الاولى ، مثل : الشرب والريّ والأكل والشَّبْع ، وشرب الدواء والشفاء ، والنار واحتراق الاجسام . وأما ما نرى من الاقتران الظاهر بين الحوادث « فلما سبق من تقدير الله لخلقها على التعاون . فان الله يشفي المريض اذا أراد له الشفاء ، وما الدواء إلا وسيلة أرادها الله ليجعل من مخلوقاته حكمة لخلقها وسبباً لشكره عليها . وقد يشرب المريض دواء فلا يشفى » . فالله وحده هو مسبب الحوادث كلها : وليس للسبب الظاهر تأثير ، فان النار قد تلاقي القطن فلا يحترق القطن ؛ وقد ينقلب القطن رماداً محترقاً من غير أن تَمَسَّهُ النار (تهافت ٢٧٧ - ٢٧٨) . وينسب الغزالي المعجزة الى اختصار الزمن فيقول (تهافت ٢٩١ ، ٣٦٦) : فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في أقرب زمان حتى يَسْتَعِدَّ (جسمٌ ما) لقبول صورة لم يكن مستعداً لقبولها وينتهض ذلك معجزة ، كانهقلاب العصا حية (١) وإلقاء ابراهيم في النار من غير أن يحترق ابراهيم (تهافت ٢٧٧ - ٢٩٦) . على أن الخرق للعادة (المعجزات) ليس دائماً دليلاً يقينياً على النبوة ، فقد يكون سحراً وتخيلاً (المنقذ ٧٩) .

النفس

يقول الفلاسفة ان النفس جوهر روحاني مفارق للبدن ولهم على ذلك ادلة (راجع الكلام على ذلك عند ابن سينا ، ص ٤١٨) . والغزالي لا ينكر ذلك ولكنه يقول ان البراهين التي يقدمها الفلاسفة على

(١) يتفق أن تُطَبَّرَ عصا في الأرض لتحلل بالرطوبة . وتقع قرب العصا المطمورة حبة تمح فتنبث وتنمو وتتغذى من عناصر تلك العصا . ويأتي مصفرور فيأكل من حب سنبلة التمح . ويتفق أن تأكل حبة هذا المصفرور فيتحول في بدنها دماً لنبياً تُلَقَّحُ به بويضة من حبة أخرى . وتنضج الحبة الأخرى البيضاء ، ثم تُنْقَضُ البيضاء عن قَرْنِ حبة . وهكذا تكون العصا أو الجوزية من العصا قد تحولت حبة . فاذا كان تحول العصا حبة ممكناً في الطبيعة في زمن طويل جداً : فما المانع من أن يتم هذا التحول في وقت قصير جداً ، في ثانية ا

ذلك فاسدة . وفي ما يلي موجز لعدد من أدلة الفلاسفة مع ردّ الغزاليّ عليها
(تہافت ۲۹۷ - ۲۳۲) :

* الفلاسفة : العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون
سائر اجزاء الانسان . والانسان يقال له علم ، والعالمية صفة له على الجملة
من غير نسبة الى محل مخصوص .

الغزاليّ : هذا هوّس ، فان (الانسان) يسمّى مبصراً وسامعاً وذائقاً ،
وكذا البهيمة توصف به . وذلك لا يدل على ان ادراك المحسوسات ليس
بالجسم ، بل هو نوع من التجوّز كما يقال فلان في بغداد ، وان كان هو في
جزء من بغداد لا في جملتها . ولكنه يضاف الى الجملة .

* الفلاسفة : لو كان العقل يدرك بألة جسمانية لما كان يعقل نفسه (ان البصر
الذي هو بالعين يرى غيره ولا يرى نفسه) . وبما أن العقل يعقل نفسه ، فانه
من أجل ذلك ليس في آلة جسمانية .

الغزاليّ : ان الابصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه فيكون أبصاراً لغيره
ولنفسه كما يكون العلم الواحد علماً بغيره وعلماً لنفسه . ولكن العادة جارية
بخلاف ذلك ، وخرق العادات عندنا جائز . ثم اذا سلّمنا بأن الحواس الجسمانية
عامة يمكن الا تدرك نفسها أو لا تدرك ما يدركه غيرها (العين لا
تدرك ما تدركه الاذن) فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى
عقلاً ثم يخالف سائر الحواس في ان تدرك (تلك الحاسة التي تسمى عقلاً)
نفسها .

* الفلاسفة : القوى الداركة بآلات جسمانية يعرّض لها من المواظبة على
العمل بإدامة الادراك كلال ... ربما أضعفها أو أفسدها جملة . والامر في
القوة العقلية بالعكس ، فان ادامتها للنظر في المعقولات لا يعتبها ، بل ربما
زادها قوة .

اجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى الشؤء والوقوف عند الاربعين
سنة فما بعدها ، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى . والقوة العقلية في

أكثر الاحيان انما تقوى بعد ذلك .

الغزالي : ان لنقصان القوى وزيادتها أسباباً كثيرة لا تنحصر ؛ وقد يقوى بعض تلك القوى في أول العمر ، وقد يقوى بعضها في أوسط العمر أو في آخره ؛ وأمر العقل كذلك . وهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يردّ هذه الامور الى مجاري العادات فلا يمكن ان يُبني عليها علم موثوق به لأن جهات الاحتمال في ما تزيد به تلك القوى او تنقص لا تنحصر فلا يورث شيء من ذلك يقيناً .

المسائل الثلاث

لما حصر الغزالي قضايا الفلسفة المخالفة لعقائد أهل السنة والجماعة وجعلها عشرين مسألة (راجع فوة ، ص ٤٨٨) لم يجعلها كلها على مستوى واحد من المخالفة للدين ، بل قسمها قسمين : قسماً يتألف من سبع عشرة مسألة تبدع (تجعل القائل بها مبتدعاً ، فاسقاً ، مذنباً) كاعتقاد الفلاسفة أن العالم بنظامه وحركته يشبه الحيوان ، وأن النجوم مطبوعة على الغيب ، وأن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم ؛ ثم ثلاث مسائل تكفّر ، هي :

القول بقدم العالم :

قال ارسطو بقدم المادة ، وأن العالم أزلي قديم . ثم قال الاسكندرانيون - وتابعهم على قولهم المعتزلة ونفر من فلاسفة الاسلام - أن العالم محدث (لأن الله علّة إيجاده) ولكنه قديم لأنه فاض عن الله مباشرة بلا تراخٍ في الزمن (فالعالم عند هؤلاء كلهم متأخر عن الله بالذات والمرتبة ، وليس متأخراً عنه بالزمن) .

أما الغزالي فلزم جانب الدين وقال : العالم حادث مخلوق خلقه الله من العدم باختياره وإرادته ، في الزمن الذي أراده وعلى الهيئة التي أرادها . والله خلق الزمان والحركات أيضاً (تهافت ٣٥ - ٣٦ ، ٢١٧) . وليس العالم أزلياً (قديماً) ؛ ولكن الله يستطيع أن يُبقي العالم الى الابد ، اذا شاء ويستطيع أن يُفنيه اذا شاء (تهافت ٨١) .

وأُنكر الغزاليّ الفيض وقال ان افتراض الفلاسفة أنه لا يصدر عن الواحد
الواحد (راجع فوق ، ص ٤١٥) افتراض خاطيء . اننا اذا قبلنا ذلك فيجب
ألاّ يصدرَ عن كل واحد الا واحد ، فيكون كلّ ما في العالم حيثئذ آحاداً
متسلسلة متشابهة (تهافت ١١٠) .

وتتلخص براهين الفلاسفة على قِدَمِ العالم في أمور : منها « أنه لا يجوز
أن يصدر مُحدثٌ عن قديم بلا مُرجّح » (ان الله سبب وجود العالم ، ولا
يعقل أن يتأخّر الشيء عن سببه ، فالسبب والمسبّب متلازمان) . والمفهوم
بالقديم هنا جملة العالم بمادته ، لا صورته ولا صور أعيان الموجودات . ثم
اذا كان العالم ممكنَ الوجود ، فلقد كان دائماً ومنذ الازل ممكن الوجود . ولذلك
وجب أن يكون قد وجد منذ الازل (منذ كان ممكنَ الوجود) . ولا يُعقل أن
يكون العالم ممكن الوجود ثم يمرّ وقت قبل أن يوجد (لأي شيء لا يكون
ممكن الوجود وغير ممكن الوجود في وقت واحد) .

وردّ الغزالي على الفلاسفة بقوله : يجوز أن يكون الله قد أراد وجود العالم
منذ الازل ، وأراد في الوقت نفسه أن يوجد هذا العالم بعد زمن معيّن . ثم ان
القديم قد يصدر عنه حادث : ان الله موجد جميع الاشياء ، ولكن هذه
الاشياء لم توجد كلّها معاً ، بل هي متسلسلة في طريق الاسباب (ان الطفل
الذي ولد بالأمس قد خلقه الله ، ولكن هذا الطفل لم يظهر الا بعد أن ظهر
جميع آبائه وأجداده على النهج الطبيعي ، وهكذا نستطيع أن نقول : ان الله
القديم قد خلق طفلاً حادثاً) .

القول بأن الله يعلم الكلّيات ولا يعلم الجزئيات :

قال الفلاسفة إن الاول (الله) لا يعلم الا نفسه . وقال بعضهم إن الله يعلم
الكلّيات أيضاً ويعلم الجزئيات بنوع كليّ ، نتيجة لعلمه بالكلّيات (راجع
تهافت ٢٢٣) .

وبراهين الفلاسفة « على ان الله لا يعرف الجزئيات أن الجزئيات حوادث
جارية مُحدثة متوالية في الزمن ، فاذا جاز أن يعرف الله الجزئيات وجب

أن يطرأ عليه تغيير كلما حدث حادث (يعلم ذلك الحادث بعد أن كان لا يعلمه) ؛ وأن يكون الله مُسَخَّرًا (مُجْبَرًا مُضْطَرًّا) ليعلم كل حادث ، ولا يليق ذلك بالله . ثم إن الله قديم فلا يجوز أن يصدر عنه فعل حادث .

ووافق الغزاليّ الفلاسفة على أن الله يعلم الكلّيات وخالفهم في انكارهم معرفة الله للجزئيات ، ثم نقض أدلتهم فقال : ليس من الضروري أن يطرأ على الله تغيير اذا علم الجزئيات ، لأن علمه بها قبل أن توجد وفي حال وجودها وبعد وجودها واحد ؛ ثم لو أن تغييراً طرأ على الله في علمه للجزئيات ، فإن ذلك التغيير لا يَنْقُصُ منه شيئاً ؛ وأما القول بأن الله سيكون مسخّراً اذا كان يعلم جميع الحوادث ، فالرد عليه عند الغزاليّ أن الفلاسفة يزعمون أن العالم قد وجد عن الله بالضرورة (فالله كان مسخّراً عندهم في ايجاد العالم) . أما في القول بأنه لا يصدر حادث عن قديم فيجوز أن يعلم الله الحوادث المتأخرة بعلم قديم (قبل حدوثها) وإن يكون منذ الازل قد قدر وجودها في الزمن الذي وجدت فيه فعلاً .

انكار حشر الابدان :

قال الفلاسفة ان النفس مخالفة للبدن ، ولذلك تبقى بعده بقاء سرمدياً في نعيم أو شقاء . أما الجسم فانه ينعدم (تتبدّل صورته) ثم لا يعود لأن المعدوم لا يعود .

يوافق الغزاليّ الفلاسفة في أن النفس تبقى بعد الموت في سعادة روحانية . ولكنه يخالفهم في أمرين : في أنهم يدعون أنهم عرفوا ذلك من طريق العقل (بينما الطريق الصحيح لمعرفة ذلك هو طريق الشرع) ؛ ثم في انكارهم لحشر الاجساد وانكار الجنة والنار الجسمائيتين (تهافت ٣٥٤ - ٣٥٥) . ثم يقول فما المانع من الجمع بين السعادة الروحانية والسعادة الجسمانية ؟

(ز) أما السياسات التي تدور على مصالح الناس المتعلقة بالأمور الدنيوية السلطانية فقد أخذها الفلاسفة ، فيما يرى الغزاليّ (المنقذ ٣٥ - ٣٦) من كتب الله المنزلة على الانبياء والحكمم المأثورة عن سلف الاولياء .

(ح) وأما علم الاخلاق الذي « يَرْجِع الى حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها ، وكيفية معالجتها ومجاهدتها » فقد أخذته الفلاسفة من كلام الصوفية (المنقلد ٣٦) .

والغزالي يوافق الفلاسفة على أن اللذات العقلية الأخروية أفضل من اللذات الحسية الدنيوية ، وعلى أن العمل والعبادة ضروريان لزكاة النفس (طهارتها وتهذيبها) . ويوافقهم أيضاً في أن كل فضيلة إنما هي توسط بين طرفين متقابلين (راجع فوق ، ص ١٠٥) . ولكنه يعلق على ذلك كلاً فيقول : « وعلم الاخلاق طويل ، والشرعة بالغت في تفصيلها (تفصيل الاخلاق) ، ولا سبيل الى تهذيب الاخلاق الا بمراعاة قانون الشرع في العمل ، حتى لا يتبع الانسان هواه ... بل (يجب أن) يقلد الشرع فيقدم ويحجم بإشارة الشرع لا باختياره هو فتهدب بذلك أخلاقه » (نهفت ٣٥٢ - ٣٥٣) .

ان من كانت بصيرته نافذة لم تخف عليه عيوب نفسه . ولكن أكثر الخلق جاهلون بعيوب أنفسهم (لغلبة هواهم على عقولهم) ، فمن أراد أن يعرف عيوب نفسه (ليصلحها) فله أربع طرق : أن يجلس بين يدي شيخ بصير بعيوب النفس ثم يحكمه في نفسه ويتبع اشارته (كحال المريدين مع شيخه والتلميذ مع أستاذه) ؛ أو أن يطلب صديقاً صدوقاً بصيراً متديناً ينبهه على عيوبه ؛ أو أن يتعرف الى عيوب نفسه من السنة أعدائه ؛ أو أن يخالط الناس ، فما رآه منهم حسناً فليعمل مثله ، وما رآه سيئاً فليجتنبه .

التصوف عند الغزالي

توج الغزالي حياته الفكرية والعملية بالرجوع الى التصوف رغبة في الاطمئنان النفسي الذي لم يستطع أن يصل اليه من طريق آخر . وكان تصوف الغزالي معتدلاً يقوم على التمسك بشعائر الاسلام والقيام بالعبادات على منهاج الزاهدين من السلف ؛ ثم على الخشوع في القلب وقطع العلائق الدنيوية بأن يترك الانسان ما لا يمينه من الامور العامة ؛ ثم على التواضع للناس عامة وخدمة الفقراء خاصة ؛ ثم على السلوك في الحياة العادية (الطعام واللباس والزواج والصدقة

وطلب العلم) سلوكاً صوفياً . وكانت الغاية من ذلك كله أن ينال الانسان رضا الله في الدنيا حتى ينجو في الآخرة من عذاب النار .
ودون الغزالي آراءه في التصوف في كتاب « الاحياء » وجمع بين أحكام الورع والتقوى وبين آداب المتصوفين ثم شرح اصطلاحات الصوفية في عباراتهم ، فصار التصوف في الاسلام علماً مدوناً ، بعد أن كان عبادة فقط يتلقى المتصوفون أحكامها وآدابها بالرواية : يأخذها كل مريد عن شيخه (راجع المقدمة ٨٦٦) .

نصوص من الاحياء تتعلق بالصوفية

التوكل والتوحيد :

« التوحيد أصل التوكل وهو من علم المكاشفة . ثم ان التوحيد باب من ابواب الايمان ، وهو على اربع مراتب : أولها وأدناها ان يقول الانسان بلسانه : لا إله الا الله وقلبه غافل عنه (عن الله) او منكر له كتوحيد المنافقين . والثانية ان يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم المسلمين ، وهو اعتقاد العامة . والثالثة ان يشاهد ذلك (ان يدرك وحدانية الله) بطريق الكشف بواسطة نور الحق ، وهو مقام المقربين ؛ وذلك بأن يرى (الصوفي) أشياء كثيرة ، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار . والرابعة ألا يرى في الوجود الا واحداً ، وتلك مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد ، لأنه من حيث لا يرى الا واحداً فلا يرى نفسه ؛ وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده بمعنى انه غني عن نفسه و (عن) الخلق . و (هذا) الرابع موحد بمعنى انه لم يُحضِرْ في شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث انه كثير ، بل من حيث انه واحد . وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد .

والتوكل على درجات : الثقة بالله دون العبيد وترك الاماني ، ثم ان يجعل توكله على الله وحده وان يرقى في خطوة اخرى بأن ينسى حاجاته واحواله ويوقن بأن الله يتكفل بذلك كله ، كما تتكفل الأم بحال ولدها الرضيع . ثم

هنالك أعلى درجات التوكل ، وذلك ان يكون العبد بين يدي الله في حركاته وسكناته مثل الميت بين يدي الغاسل .

غير أن التوكل لا يعني ترك العمل ، فعلى المرء ان يتداوى من المرض مثلاً ولكن مع الاعتقاد بالامور التالية :

١ - بأن التداوي طاعة لله الذي أنزل الدواء والدواء وأمر بالتداوي .

٢ - يجب أن يوقن في قلبه أن الشافي الحقيقي هو الله وحده .

٣ - يجب ألا يشكو مرضه .

السّماع والوجد (أثر الموسيقى والرقص في النفس) :

ان القلوب طوّيت فيها جواهرها كما طويت النار في الحديد والحجر ، ولا سبيل الى استشارة خفاياها إلا بقوادح السّماع ، ولا منفذ للقلوب الا من دهليز الاسماع . والسّماع يُثمر حالة في القلب تسمى الوجد . ويثمر الوجد تحريك الأطراف بحركة غير موزونة تسمى الاضطراب ، أو بحركة موزونة تسمى التصفيق والرقص (ولا بد لحصول الوجد من فهم الكلمات التي تُغنّي فهماً صحيحاً أو فهماً مُتوهّماً) . ويُشترط في إباحة السّماع ان يكون السامع قد جاوز غرّة الشباب أو تهذب تهذيباً نُزعت به الشهوة من قلبه . واول درجة السماع فهمُ المسموع وتنزيله على معنى يقع للسامع . ثم يُثمر الفهمُ الوجد ، ويثمر الوجدُ الحركة بالحوارج .

والوجد المتكلف يسمى تواجداً . والتواجد قسمان : مذموم يقصد منه الرياء واظهار الاحوال الشريفة مع الافلاس منها ، ومحمود وهو التوصل الى استدعاء الاحوال الشريفة واجتلابها بالحيلة . ومن أسباب التواجد السماع وبجالة الصالحين والخائفين (على ان تكرر الصوت الواحد أو المعنى الواحد يفقده تأثيره في النفس) .

الإلهام والتعلم (الاحياء ٣ : ١٨ ، ١٩) :

اعلم ان العلوم التي ليست ضرورية - وانما تحصل في القلب في بعض الأحوال - تختلف الحال في حصولها فتارة تهجم على القلب كأنه ألقيت فيه

من حيث لا يُدرى ، وتارة تُكتسب بطرق الاستدلال والتعلم . فالذي يكتسب
لا بطريق الدليل وحيلة الاكتساب يسمى إلهاماً : والذي يحصل بالاستدلال
يسمى اعتباراً واستبصاراً . ثم (ان) الواقع في القلب بغير حيلة واجتهاد
من العبد ينقسم الى ما لا يدري العبد كيف حصل له ومن اين حصل ، والى
ما يطَّلَع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة المَلَك
(واحد الملائكة) . والاول يسمى إلهاماً ونَفْثاً في الرُّوح ، والثاني يسمى
وحياً ، وتُخْتَصُّ به الانبياء . والاول يُخْتَصُّ به الاولياء والاصفياء . والذي
قبله - وهو المكتسب بطريق الاستدلال - يُخْتَصُّ به العلماء ...

فاذا علمت هذا فاعلم ان مَبْلَّ اهل التصوف الى العلوم الإلهامية دون
العلوم التعليمية ، فلذلك لم يَحْرِصُوا على دراسة العلل وتحصيل ما صنفه
المصنفون والبحث عن الاقاويل والأدلة المذكورة ، بل قالوا : الطريق تقديم
المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكُنه الهِمَّة على
الله تعالى . ومهما حصل من ذلك كان الله هو المتولَّى لقلب عبده والمتكفل
له بتنويره بأنوار العلم .

الحب الالهي :

الحب لله ولرسوله فرض ، وهو متقدم على الطاعة كما نرى من آيات
وأحاديث كثيرة . والمحبة لا تكون الا بعد معرفة وإدراك . والحب لا يقتصر
على المُنْدَرَكات بالحواس الخمس ، بل يكون أيضاً بالحاسة السادسة وبالعقل
وبالقلب وبالنور الذي يقدِّمه الله في القلب او بما شئت ان تُسمِّيَه من العبارات
الدَّالَّة على البصيرة الباطنة .

« وللمحبة أسباب منها الاحسان والمنفعة والجمال . ولكل جمال مقاييس
خاصة بنوعه ، (فمقاييس الجمال في الخيل غيرها في الشجر وفي الانسان) .
وجميع الناس والموجودات الاخرى تستحق المحبة لخصائصها التي تميزها في
اعيان نوعها .

وفي الحقيقة لا محبوب الا الله ، ولا مستحق للمحبة غيره . وكل ما نحبه

نحن من الموجودات فلاننا نحبه لاننا نحب اصله ومُوجدَه . وبما ان الله موجد كل شيء فاذا احببناه احببنا كل ما أوجده هو ، فأحببنا بذلك جميع الموجودات . وبما ان المحبة مبنية على المعرفة ، فالذين لا يعرفون الله حق معرفته يقتصر حبهم على الموجودات الحسية التي يشاهدونها .

وإن الذي يُحِبُّ اللهَ لِيُؤْتِرَ لَدَّةَ حَبِّهِ على كل لَدَّةٍ اخرى ، لأن اللذات الباطنة اغلب على ذوي الكمال العقلي من جميع اللذات الظاهرة المدركة بالحواس الخمس . أمّا العارفون الذين بلغ كمالهم الباطني منتهاه فانهم يجدون اللذة في معرفة الله وفي إدراك اسرار ملك الله فوق ما يجده جميع الناس في جميع لذاتهم الدنيئة كالطعام والشراب واللعب بالصوبلجان والوقاع ، ثم فوق ما يجده جميع الناس في لذاتهم الشريفة كالجاه والرئاسة وسواهما .

إعجاب الغزالي بالتصوّف وبالتصوّفين

وتحدّث الغزالي عن خصائص التصوّف والتصوّفين فقال (المنقذ ٥٨ وما بعدها) : « وعلمت أن طريقتهم إنما تنمّ بعلم وعمل . وكان حاصل علمهم قطع عَقَبَات النفس والتزّه عن اخلاقها المكدومة حتى يتوصل (الانسان بذلك) الى تخليّة القلب عن غير ذكر الله تعالى ، وتخليته بذكره . وكان العلم أيسر من العمل . ثم ظهر لي أن اخصّ خواصّهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل باللوق والحال وتبدل الصفات . فعلمت يقيناً أنهم ارباب احوال لا اصحاب اقوال . ولقد انكشف لي في اثناء الخلوات امور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها . والقدر الذي اذكره لِيُسْتَفَعَ به : أني علمت يقيناً ان الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وان سيرتهم احسن السير وطريقهم اصوب الطرق واخلاقهم اذكى الاخلاق . وان جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهريهم وباطنيهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به . واول شروط الصوفية تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية في الله . ومن اول الطريقة تبتدىء المكاشفات والمشاهدات ،

حتى إن (الصوفية) يشاهدون الملائكة وأرواح الانبياء ويسمعون منهم اصواتاً ويقتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والامثال الى قُرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول (حلول الله في المتصوف) وطائفة الاتحاد (اتحاد المتصوف بالله) وطائفة الوصول .

للتوسّع والمطالعة :

- العقود والآلي من رسائل الغزالي ، مصر (المطبعة المحمودية التجارية) بلا تاريخ ، مصر (مطبعة السعادة) ١٣٥٣ هـ = ١٩٣٤
- جواهر القرآن ، القاهرة ١٣٥٢ هـ = ١٩٣٣ م .
- مقاصد الفلاسفة ، مصر (مطبعة السعادة) ١٣٢١ هـ ، مصر ١٣٥٥ هـ = ١٩٣٨ م .
- تهافت الفلاسفة ، مصر الخ ، (نشره الاب بويج) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٢٧ م ، (نشره سليمان دنيا) ، القاهرة المتخذ من الضلال
- معيار العلم في فن المنطق ، مصر (مطبعة فرج الله الكردي) ... ، القاهرة ١٣٢٩ هـ . = منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم (تحقيق سليمان دنيا) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٦١ م .
- المعارف العقلية (حققه عبد الكريم العثمان) ، دمشق (دار الفكر) ١٩٦٣ م .
- محك النظر في المنطق ، القاهرة ؟ (المطبعة الادبية) بلا تاريخ
- المستصفى في علم الاصول ، القاهرة (المكتبة التجارية) ١٩٣٧ م .
- القسطاس المستقيم (تحرير مصطفى القباني) ، القاهرة ١٩٠٠ م ، (الاب فيكتور شلحت) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٩ م .
- كتاب الاربعين في اصول الدين ، القاهرة ١٣٤٤ هـ .
- الاقتصاد في الاعتقاد ، مصر (مطبعة جريدة الاسلام) ١٣٢٠ هـ ، الخ ..

- إلهام العوام" عن علم الكلام ، الاستانة ١٢٨٧ هـ ، الخ .
- فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة (اعتنى بتصحيحه مصطفى القباني) ، القاهرة (مطبعة الترقى) ١٩٠١ م .
- فضائح الباطنية (تحرير غولد تسيهر) ، ليدن (بريل) ١٩١٦ م ؛
- حققه عبد الرحمن بدوي (القاهرة (الدار القومية) ١٩٦٤ م .
- احياء علوم الدين .
- أربع رسائل ، مصر ١٣٣٠ هـ .
- الحكمة من مخلوقات الله ، مصر ١٩٠٨ م .
- مشكلة الانوار (حققها أبو العلا عفيفي) ، القاهرة (الدار القومية) ١٩٦٤ م .
- فائحة العلوم ، مصر ١٣٢٢ هـ .
- منهاج العابدين ، القاهرة ١٣١٣ هـ .
- بداية الهداية وتهذيب النفوس بالآداب الشرعية ، بولاق ١٢٨٧ ، الخ
- مكاشفة القلوب ... ، بولاق ١٣٠٠ هـ .
- المختصر في المكاشفة الكبرى ، بولاق ١٣٠٠ هـ الخ .
- الرسالة اللدنية ، مصر (مطبعة فرج الله الكردي) ١٣٢٨ هـ .
- ميزان العمل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- المقصد الاسنى في أسماء الله الحسنى ، القاهرة (مطبعة التقدم) ١٣٢٢ هـ .
- معارج القدس ... ، القاهرة (مطبعة السعادة) ١٣٢٧ هـ .
- معراج السالكين ... ومنهاج العارفين الخ (اعتنى بتصحيحها محمد نجيت) ، القاهرة ١٩٢٤ م .
- أيها الولد ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، الخ .
- التبر المسبوك في نصيحة الملوك ، القاهرة (مطبعة الآداب) ١٣١٧ هـ .
- مؤلفات الغزالي ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة (المجلس الاعلى لرعاية الفنون ...) ١٩٦١ م .

- الغزالي : حياته ومصنفاته ، تأليف محمد رضا ، القاهرة ١٩٢٤ م .
- سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه ، تأليف عبد الكريم عثمان ، دمشق ١٩٦١ م .
- أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، القاهرة (المجلس الاعلى لرعاية الفنون ...) ١٩٦٢ م .
- الغزالي ، تأليف أحمد فريد الرفاعي ، القاهرة (دار المأمون) ١٣٥٥ هـ = ١٩٣٦ م .
- الغزالي ، تأليف طه عبد الباقي سرور ، القاهرة ١٩٤٥ م .
- الغزالي فقيها وفيلسوفاً ومتصوفاً ، تأليف حسن أمين ، بغداد (مطبعة الارشاد) ١٩٦٣ م .
- الغزالي ، تأليف كارا دفو (نقله عادل زعير) ، القاهرة (البابي) ١٩٥٩ م .
- تفكير الغزالي الفلسفي ، تأليف عبد الدائم أبي العطا البقري ، مصر ١٩٥٠ م .
- ثورة الفكر أو مشكلة المعرفة عند الغزالي ، تأليف علي البلهوان ، القاهرة (منشورات المباحث) بلا تاريخ .
- الحقيقة في نظر الغزالي ، تأليف سليمان دنيا ، القاهرة (احياء الكتب العربية) ١٩٤٨ م .
- الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص ، القاهرة (مكتبة وهبة) ١٩٦٣ م .
- الغزالي والتصوف الاسلامي ، تأليف أحمد الشرباصي ، القاهرة (دار الهلال) بلا تاريخ .
- مع الغزالي في المنقلد ، تأليف أبي بكر عبد الرازق ، مصر ١٩٤٩ م .
- اعترافات الغزالي أو كيف أرّخ الغزالي لنفسه ، تأليف عبد الدائم البقري ، مصر ١٩٤٣ م .
- الاخلاق عند الغزالي ، تأليف زكي مبارك ، مصر (المطبعة الرحمانية) ١٩٢٤ م .

التصوّف المتطرّف

من خصائص التصوّف المتطرّف الشطْحُ ، وهو المجيء بالفاظ يخالف ظاهره ظاهر الشرع كقول البسطامي : « أنا الحق ! » ، ومنها التساهل في العبادات وسائر أوامر الشرع ، والتظاهر أحياناً بالمعاصي . ومنها تطلّب التأويلات الفلسفية والباطنية للعقائد وللعبادات أيضاً . ومنها الاتجاهات السياسية المضرة بالجماعة الاسلامية . ومنها القيام بالشعبذات .

ولقد مرّ بنا طرّف من ذلك عند الكلام على ذي النون المصري وأبي يزيد البسطامي وأبي منصور الحلاج .

فمن المتطرفين في التصوّف أبو سعيد بن أبي الخير الخراساني (ت ٤٤٠ هـ = ١٠٤٩ م) الذي أوغل في القول بوحدة الوجود ، ثم لم يكن كبير الاحتفال بالاديان : لا بالاسلام منها ولا بغير الاسلام .

ومنهم عبد القادر الجيلاني البغدادي الدار (ت ٥٦١ هـ = ١١٦٧ م) ، واليه تُنسب الطريقة القادرية .

كان الجيلاني فقيهاً كبيراً وزاهداً مشهوراً ذا شخصية واضحة بارزة مترفعاً عن أهل الدنيا تُنسب اليه الكرامات الخارقة : زعموا أنه كان يسير في الهواء وعلى رؤوس الناس ، وأنه كان يخاطب الجن ويهديهم . ومن أقواله : « متى ذكرته (متى ذكرت الله) فأنت محبّ ، ومتى سمعت بذكره فأنت محبوب .. وما دمت نرى الخلق فلا ترى نفسك ، وما دمت نرى نفسك فلا ترى ربك » .

ورَوَوْا عن الشيخ أبي محمد ماجد الكردي العراقي (ت ٥٦١ هـ) أنه

كان اذا تحرّك فيه الاشتياق (الاتّجاه نحو الله) أضاء نوراً ما بين السماء والارض فيباهي به الله عزّ وجل ملائكته ! وزعموا أن أحد الصوفية أراد الحج فأعطاه الشيخُ ماجدٌ ركوته (إناءه الذي كان يشرب فيه) فكان ذلك الصوفيّ ، منذ غادر العراق الى أن عاد اليه ، يتوضّأ من تلك الركوة ماء مالحاً ويشرب ماء حلواً ، ويشرب منها أيضاً لبناً وعسلاً وسويقاً (ماء الشعير) أحلى من السكر .

وقال ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) إن الانسان ذا الفطرة الفائقة يصل من طريق التصوّف العقلي الى معرفة الله والى حقائق الدين ، وأنه يعرف ذلك كلّهُ خيراً مما يعرفه المتديّن الذي يتلقّى علومه عن نبي مرسل .

ومن المتطرفين جداً شهاب الدين بن حبّش السهروردي المعروف بالمتنول أو بالحكيم المقتول ، كان صوفياً وفيلسوفاً مشاءً مع تَأثّر واضح بالمذهب الاسكندراني وبرسائل اخوان الصفا . وهو من القائلين بالاشراق ، وله أتباع اسمهم الاشراقيون وطريقة اسمها نور بنحشية .

وللسهروردي من الكتب كهيكل النور ، كحكمة الاشراق ثم رسالة الغربة الغريبة . ويقول السهروردي في هيكل النور (ص ١٢-٢٧ ، ٣٩) : « ان الله نور ، بل هو نور الأنوار » . كما نلمح في هذا الكتاب قولاً بالهين اثنين : نور وظلمة ، وخير وشر ، وآله كامل وآله ناقص . ومنهم محيي الدين بن عربي وعمر بن الفارض . ومع أن ابن عربي أندلسي الاصل ، فان آراءه وكتبه المهمة نتاج المشرق .

للتوسّع والمطالعة

— هيكل النور لشهاب الدين أبي الفتوح يحيى بن حبّش السهروردي ، مصر ١٣٣٥ هـ .

— عوارف المعارف لشهاب الدين أبي حفص عمر بن محمّد السهروردي (على هامش احياء علوم الدين للغزالي) .

- تليس ابليس لابن الجوزي ، القاهرة ١٣٦٨ هـ .
- مصرع التصوف لبرهان الدين البقاعي (تحقيق عبد الرحمن الوكيل)
القاهرة ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م .
- الباعث على انكار البدع والحوادث لعبد الرحمن بن اسماعيل أبي
شامة (نشره محمد فؤاد منقارة) ، القاهرة ١٣٧٤ هـ = ١٩٥٥ م .
- الحب الآلهي في التصوف الاسلامي ، تأليف محمد مصطفى حلمي ،
القاهرة ١٩٦٠ م .
- التصوف عند العرب ، تأليف جبور عبد النور ، بيروت ١٩٣٨ م .
- التصوف الاسلامي ، تأليف أليير نادر ، بيروت ١٩٦٠ م .
- التصوف المقارن ، تأليف محمد غلاب ، القاهرة ١٩٥٦ م .
- الفقه والتصوف ، تأليف عبد الحميد الزهراوي ، القاهرة ١٣١٩ هـ
= ١٩٠١ م .
- التصوف في نظر الاسلام ، تأليف أحمد صبري شومان ، القاهرة
١٣٦٤ هـ .
- الانسان الكامل في الاسلام ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة
١٩٥٠ م .
- من تاريخ الاتحاد (ترجمة عبد الرحمن بدوي) القاهرة (مكتبة
النهضة المصرية) ١٩٤٥ م .
- شخصيات قلقة في الاسلام ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة
(مكتبة النهضة المصرية) ١٩٤٦ م .
- شطحات صوفية ، دراسة ونشر لعبد الرحمن بدوي ، القاهرة
١٩٤٩ م .
- الملامية والصوفية وأهل الفتوة ، تأليف أبي العلا عفيفي ، القاهرة
١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م .
- هذه هي الصوفية ، تأليف عبد الرحمن الوكيل ، القاهرة ١٣٧٥ هـ
= ١٩٥٧ م .

عُمَرُ بْنُ الْفَارِضِ

وُلِدَ عُمَرُ بْنُ الْفَارِضِ فِي الْقَاهِرَةِ (٥٧٦ هـ = ١١٨١ م) فِي أُسْرَةٍ غَيْرِ فَقِيرَةٍ. وَبَدَأَ حَيَاتِهِ الصُّوفِيَّةَ بِالْإِعْتِكَافِ وَالتَّعَبُّدِ فِي جَبَلِ الْمُقَطَّمِ، شَرْقَ الْقَاهِرَةِ، وَكَانَ كَثِيرَ الْعِبَادَةِ يَصُومُ الْإَيَّامَ الطُّوَالَ. ثُمَّ رَحَلَ إِلَى الْحِجَازِ حَيْثُ مَكَثَ نَحْوَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً. فَلَمَّا عَادَ إِلَى الْقَاهِرَةِ أَزْدَادَ مَكَانَةً عِنْدَ الْعَامَةِ وَالْخَاصَّةِ، فَكَانَ إِذَا مَشَى فِي الْمَدِينَةِ أَزْدَحَمَ النَّاسُ عَلَيْهِ يَلْتَمِسُونَ مِنْهُ الْبَرَكَةَ وَالْدُّعَاءَ.

كَانَ عُمَرُ مُعْتَدِلَ الْقَامَةِ، وَجْهَهُ جَمِيلٌ مُشْرِبٌ بِحَمْرَةِ ظَاهِرَةٍ. وَكَانَ إِذَا تَوَاجَدَ وَغَلِبَتْ عَلَيْهِ أَعَالِ أَزْدَادِ جَمَالًا وَنُورًا وَنَحْدَرُ الْعَرَقِ مِنْ جَسَدِهِ. وَتُوفِيَ ابْنُ الْفَارِضِ بِالْقَاهِرَةِ سَنَةَ ٦٣٢ هـ (١٢٣٥ م).

غَيْبَتُهُ وَنَظْمُهُ الشَّعْرَ - كَانَ ابْنُ الْفَارِضِ فِي غَالِبِ أَوْقَاتِهِ دَهْشِبَا شَاخِصَ الْبَصَرِ لَا يَسْمَعُ مِنْ يَكْلَمِهِ وَلَا يَرَاهُ. وَقَدْ يَكُونُ - وَهُوَ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ - وَاقِفًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ مُضْجِعًا أَوْ مُسْتَلْقِيًا كَالْمَيِّتِ لَا يَأْكُلُ وَلَا يَشْرَبُ وَلَا يَتَكَلَّمُ وَلَا يَتَحَرَّكُ. وَرَبَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ فِي هَذِهِ الْحَالِ أَيَّامٌ، قِيلَ كَانَتْ تَبْلُغُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا أحيانًا. وَبَقِيَ مَرَّةً وَاحِدًا وَخَمْسِينَ يَوْمًا صَائِمًا.

أَمَّا الشَّعْرُ فَكَانَ يَنْظُمُهُ فِي أَثْنَاءِ تِلْكَ الْغِيَّاتِ: يُفْقِئُ فِي أَثْنَاءِ غَيْبَتِهِ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ فَيَمْلِي ثَلَاثِينَ يَتًا أَوْ أَرْبَعِينَ أَوْ خَمْسِينَ مَرَّةً وَاحِدَةً.

دِيَوَانُهُ وَخُصَائِصُهُ

دِيَوَانُ ابْنِ الْفَارِضِ صَغِيرُ الْحِجْمِ وَمَقْصُورٌ عَلَى الشَّعْرِ الصُّوفِيِّ: فِي الْحُبِّ وَالْخَمْرِ. وَفِيهِ مَعْظَمُ تَعَايِيرِ الصُّوفِيَّةِ، وَخُصُوصًا فِي الثَّانِيَةِ الْكُبْرَى الَّتِي

تبلغ سبعمائة وستين بيتاً. وابن الفارض هو الشاعر الصوفي الثاني بعد جلال الدين الرومي .

ومع أن شعر ابن الفارض ينوء بضعف كثير من التكرار والغموض والتخلخل ، ومن الاسراف في الصناعة المعنوية والصناعة اللفظية ، فانه شعر حذب أنيق في أكثر الاحيان . والرمز فيه غاية في البراعة وحسن الاشارة .

وتدور أغراض ابن الفارض على الحب الإلهي الذي يقوم على الاتحاد ، أي الاعتقاد بأن جميع مظاهر الوجود متساوية في الشرف والقيمة لأنها في الحقيقة تمثل جوانب من الألوهية : ان البحر والجبل والانسان والطير والمسجد والكنيسة وبيت الاصنام والثار كلها تمثل الالهية في جانب دون جانب . فشارب الخمر في الحانة والمتعبد في بيت عبادته يفعلان فعلاً واحداً يمثل حقيقة واحدة في مظهرين مختلفين .

والله يتبدى لكلّ حبّ في محبوبه : فان مجنون ليلي قد أحب الله في صورة ليلي ، كما أن ليلي قد أحبّت الله في صورة قيس . وبما أن قيساً لم يحب الا الله لما أحب ليلي ، وكما أن ليلي لم تحب الا الله لما أحبّت قيساً ، فان قيساً قد أحب في الحقيقة نفسه

شرح ديوانه :

لديوان ابن الفارض شرحان مشهوران : شرح لبدر الدين الحسن بن محمد الدمشقي الصفوريّ المشهور بالبوريني (ت ١٠٢٤هـ = ١٦١٥م) يقوم على اللغة والنحو والبلاغة ، ثم يتخطى الى المعاني الصوفية . والبوريني لم يشرح التائية الكبرى . وقد كان البوريني نفسه صوفياً معتدلاً .

ثم هنالك شرح للشيخ عبد الغنيّ النابلسي (المتوفي في دمشق سنة ١١٤٣هـ = ١٧٣١م) . علق النابلسي على شرح البوريني ثم أكّد المعاني الصوفية وأوغل في التفسير والتأويل . ولا غرو فلقد كان النابلسي متصوفاً مُستغرقاً .

— سائق الاظعان : قصيدة غزلية ذات معان صوفية معتدلة ، وهي

مبنية على التغزل بالحجاز وأهله ، منها :

سائق الاظعان ، يطوي البيد طي ، مُنعماً صَرَجٌ على كُثبانٍ طي .
 وضع الآسي بصدري كَفَّه ، قال : ما لي حيلة في ذا الهوي^(١) !
 أوعدوني ، أو عدوني ، وامطلوا ، حُكْمُ دِينِ الْحَبِّ دَيْنُ الْحَبِّ كَيْ^(٢) .
 بل أسيثوا في الهوى أو أحسنوا ، كلُّ شَيْءٍ حَسَنٌ مِنْكُمْ لَدَيَّ .
 لم يرق لي منزل بعد النقا ، لا ولا مُسْتَحْسَنٌ مِنْ بَعْدِ مَيَّ .
 ما رأت مثلك عيني حسناً ، وكمثلي بك صَبّاً لم تُرَيَّ .
 نسبٌ اقرب في شرع الهوى ، بيننا من نسب من أبوي .
 ليت شعري هل كفى ما قد جرى ، مُدْ جَرَى ما قد كَفَى مِنْ مُقَلِّي ؟

— هو الحب : قصيدة غزلية فيها إيغال وشيء من الوصول ومبدأ

الاتحاد ، منها :

هو الحب ، فاسلم بالحشا ، ما الهوى سهل فما اختاره مُضَيٌّ بِهِ وله عقل^(٣) .
 وعيش خالياً ، فالحب راحته عنا ، واوله سُقْمٌ وآخره قتل .
 نصحتك علماً بالهوى ، والذي ارى ، مخالفتي ، فاختَرْتُ لِنَفْسِكَ ما يَحْلُو^(٤) .
 أحبائي انم ، أحسن الدهر أم أسا ، فكونوا كما شتم انا ذلك الخُلُ^(٥) .
 وتعذبيكم عذبٌ لديّ وجوركم عليّ ، بما يقضي الهوى لكم ، عدل .
 اخذتم فؤادي وهو بعضي ، فما الذي يضررُكُمْ لو كان عندكم الكل ؟
 اذا انعمت نِعْمٌ علي بنظرة فلا استعدت سُعدي ولا اجملت جُمْل^(٥) .

(١) الآسي : الطيب . الهوي : المحب الصغير .

(٢) أوعدوني : فعل أمر من أوعد : هدد . عدوني : فعل أمر من وعد . الدين : العادة .

من عادة الحب أن يحكم بأن دهن الحب تمطل ولا يولى بها .

(٣) المفضي : المريض الذي يتكس مرة بعد مرة .

(٤) نصحتك (بأن تمتنع عن الحب) ، وأري لك (أن تحب) ، فاختر من هذين ما تشاء .

(٥) اذا اولتني نعم (كناية من الألوهية) نظرة واحدة فلا أبالي بعدها بسعدي ولا بجمل

(كناية عن النساء) ولا يفترها .

— الفأية : قلابي بحدثي : قصيدة غزلية ظاهرها بعيد جداً عن المعاني الصوفية قريب من الغزل المادي الصريح :

قلبي يُحدّثني بأنك مُتلفي .
يا أهلَ وُدّي — أنتمُ أملي ، ومن
عودوا لما كنتم عليه من الوفا
وحياتكم وحياتكم قسماً ، وفي
لو أنّ روعي في يدي ووهبها
لا محسبوني في الهوى مُنصتاً ؛
ولقد أقولُ لمن تحرّش بالهوى :
انت القنيلُ بأيّ من أحببته ،
قل للعنول : « أطلدْ لومي طامعاً ؛
دع عنك تعنفي وذقْ طعمَ الهوى ،
برح الخفاء بحبّ من لو في الدجى
وإن اكتمى غيري بطيفِ خياله
وهواه — وهو أليتي ، وكفى به
لو قال تيهاً : « قيف على جمر الغضى
أو كان من يرضى بخدّي موطئاً
روحي فذاك ، عرفت ام لم تعرّف .
ناداكم : يا أهلَ ودي ، فدكّني —
قدماً ، فلاني ذلك الخيل الوفي .
عمرى بغير حياتكم لم أحلف ،
لمبشري بقدمكم لم أنصف .
كلّقي بكم خُلقٌ بغير تكلف^(١) .
عرّضت نفسك للبلا فاستهدف^(٢) ،
فاختر لنفسك في الهوى من تصطفي^(٣) .
ليس الملام عن الهوى مُستوفي .
فلإذا عشقت فبعد ذلك عنف ،
سفر اللثام لقلت : يا بدر ، اختف^(٤) .
فأنا الذي بوصاله لا أكتفي .
قسماً أكاد أجله كالمصحف^(٥) —
لو كفت مُثلاً ولم اتوقف^(٦) ،
لوضعتُه ارضاً ولم أستنكف .

— شربنا على ذكر الحبيب : خمرة معانيها صوفية :
شربنا على ذكر الحبيب مُدامةً سكرنا بها من قبل ان يُخلقَ الكرم^(٧) .

(١) الكلف : الحب الشديد .

(٢) استهدف (فعل أمر) : استعد بأن تجعل نفسك هدفاً للبلاء .

(٣) ان كل من تحبه سيكون حبه سبباً في قتلك ، فأحب من يستحق ان تكون قتيلاً حبه .

(٤) سفر : كشف .

(٥) الآية : اليمين ، القسم .

(٦) الغضى : نوع من الشجر تكون فاره شديدة جداً .

(٧) الكرم : شجر العنب .

لها البدر كَأَسُّ ، وهي شمسٌ يُدِيرُهَا
ولولا شَدَّهَا ما اهتديت لِحَانِهَا ،
يقولون لي : صِفْهَا ، فانتَ بوصفها
صفاءٌ ولا ماء ، ولطف ولا هوا ،
تقدّم كلّ الكائنات حديثُهَا
فخمر ولا كرمٌ وآدمٌ لي أبٌ ؛
ولطف الأواني في الحقيقة تابع
وقد وقع التفریقُ والكلُّ واحدٌ ؛
وقالوا : « شربت الإثمَ » كَلَّا ، وإنما
هنيئاً لأهل الدّير كم سكرُوا بها ،
فلو نكحَها في الحانٍ واستجلَّها بها
عليك بها صِرْفاً ، وإن شئت مزجها
فما سكنتُ وألمٌ يوماً بموضع ،
فلا عيشَ في الدنيا لمن عاش صاحياً ،

هلالٌ ، وكم يبدو إذا مزجت نجم^(١) !
ولولا سناها ما تصوّرها الوهم^(٢) .
خيرٌ . أجلٌ ، عندي بأوصافها علم .
ونور ولا نار ، وروح ولا جسم .
قديماً ، ولا شكل هناك ولا رسم .
وكرم ولا خمر ولي أمُّها أم^(٣) ،
للطف المعاني ، والمعاني بها تنمو^(٤) .
فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم .
شربتُ التي في تركيها عندي الإثم^(٥) .
وما شربوا منها ولكنهم همّوا^(٦) .
على نغم الألحان فهي بها غُثْم .
فعدّ لك عن ظلم الحبيب هو الظلم^(٧) !
كذلك لم يسكن مع النغم الغم .
ومن لم يمت سُكراً بها فاته الخزم .

— التائيه الكبرى (نظم السلوك) : قصيدة غزلية تتضمن اصطلاحات
الصوفية ، وفيها آراء ابن الفارض في الاتحاد ، منها :

- (١) إذا مزجت بالماء يكثر الحبيب (الفقايق البيض) حل سطحها .
- (٢) الشدا : الرائحة الطيبة . حان : جمع حانة : مكان بيع الخمر . السنى : النور .
- (٣) وهذا بيت غامض أيضاً . فحواء : كنت « انا » موجوداً قبل الخلق ، مع ان آدم ابني
كما ان الخمر موجودة قبل كرمها - شجر العنب - مع ان الكرم أصل الخمر . وكذلك
كنت موجوداً مع الكرم قبل ان توجد الخمر ، لأن أم الخمر وأمي واحدة (هي أصل الوجود)
- (٤) والمفروض ان الألفاظ تلتقي لتوافق المعاني ؛ مع ان المعاني الواحدة تفسد في ظلال
مختلفة عند التعبير عنها بالألفاظ (اوان) مختلفة .
- (٥) قالوا : شربت الخمر التي يعد شربها ذنباً . قلت : شربت الخمر التي يعد ترك شربها
ذنباً .

- (٦) همّ : حزم ولكن لم يفعل .
- (٧) المدل : الميل ، الترك : الظلم (بفتح الظاء) : الرقيق .

سفتني حُميمًا الحبَّ راحةً مُقلتي ،
 فأوهمتُ صَحيي ان شربَ شرابهم
 أمتُ إمامي في الحقيقة ، فالورى
 يراها أُمامي في صلاتي ناظري ،
 ولا غرو أن صلى الإمامُ إليَّ أن
 لها صلواتي بالمقام أقيمها
 كلانا مُصلِّ واحدٌ ساجدٌ الى
 وما كان لي صلِّ سِوَايَ ، ولم تكنْ
 وإني التي أحبتها لا محالةً ،
 فوصفني - ان لم تُدعِ بآئين - وصفها
 فإنَّ دُعيت كنتُ المحبِّب ، وإن أكنْ
 بها قيس لُبنى هام ، بل كل عاشق
 وما ذاك إلا أنْ بدتْ بمظاهر ،
 ففي مرة لُبنى ، وأخرى بُثينة ،

وكأسي مُحميًا من عن الحبَّ جلَّتْ (١)
 به سِرِّ سري في انتشائي بنظرة .
 ورأيتُ وكانت حيث وجهت وجهتي (٢)
 ويشهدني قلبي لإمام أمتي (٣) .
 ثوبتُ في فؤادي ، وهي قبلة قبلي (٤) .
 وأشهد فيها أنها إليَّ صلَّتْ (٥) .
 حقيقته بالجمع في كلِّ سجدة (٦) .
 صلاتي لغيري في أداكلِّ ركعة (٧) .
 وكانت لها نفسي عليَّ مُحييلي
 وهبتها - إذ واحدٌ نحن - هيتي
 مُنادي أجابت من دعائي ولبتْ !
 كمجنون ليلي او كُثير عَزَّة .
 فظنوا سواها وهي فيها تجلَّتْ ؛
 وآونة تُدعى بعَزَّة ، عزتْ (٨) !

(١) شربت نحر الحب من يد صيني ، وكانت كأسِي وجه التي هي أسمى من أن يطلع أحد في حبها (سكرت من النظر الى تجلي الله في مظاهر هذا الوجود) .

(٢و٣) إذا صليت وراء إمام ما قالنا في الحقيقة إمامه . (إن الإمام يصلي لله ، وما دام الله موجوداً في أنا ، فالإمام والناس كلهم يتوجهون إلي) . ثم إن الله يوجد حيث أوجه أنا وجهي . وهكذا أكون أنا في الظاهر متوجهاً إلى الله ، أما في الحقيقة فإن جميع الناس يتوجهون إلي أنا .
 (٤) ولا عجب إذا توجه الإمام بصلاته نحوي ، فإن الله موجود في قلبي .

(٥) أظلم وأنا في المقام (مكة) أنني أصلي لها ، ولكن الحقيقة أنها هي التي تصلي لي (فيها : في صلواتي) .

(٦و٧) ليس هناك في الحقيقة مُصلِّ ومُصلِّ له ، بل إن كل واحد منا يصلي لنفسه . والحقيقة العادية أنه لم يصلي لي أحد سِوَايَ ولا أنا صليت لأحد آخر (إنني صليت لنفسي) . يقصد ابن الفارض أنه ليس في العالم إلا الله ، وكل أشخاص الناس وأعيان الوجود في الحقيقة مظاهر لوجود واحد ، هو الله .

(٨) لُبنى محبوبة قيس بن كَدِيح . بُثينة محبوبة جميل بن مَعْمَر ، عزة محبوبة كثير .

ولسّن سواها، لا ولا كنّ غيرها ،
 كذلك بحكم الاتحاد بحسّنها ،
 بدوّت لها في كل صبّ متّسم ،
 وليسوا بغيري في الهوى لتقدّم
 وما القوم بغيري في هواها ، وانما
 ففي مرة قيساً ، واخرى كُثيراً ،
 وما زلت ليّتها ، وايّاي لم تنزل .
 وكلّ الذي شاهدته فصل واحد
 إذا ما ازال السر لم ترّ غيره
 فبي مجلس الأذكار سمع مطالع ،
 وما عقد الزّئثار حكماً سوى يدي ،
 وان ناراً بالتّزليل محراب مسجد
 وأسفار سورة الكليم لقومه
 وان خرّ للأحجار في البدّ عاكف

وما إن لها في حسنها من شريكة .
 كما لي بدت في غيرها وتزيت ،
 بأيّ بديع حسنه وبأية .
 عليّ ، لسبق في الليالي القديمة (١) .
 ظهرت لهم اللبس في كل هيئة (٢) .
 وآونة أبدو جميل بثينة .
 ولا فرق ، بل ذاتي لذاتي احبت .
 بمفرده لكن بحجب الأكنة (٣) .
 ولم يبق بالأشكال إشكال ريسة .
 ولي حانة الخمار عين طليعة (٤) .
 وان حلّ بالإقرار بي فهي حلت (٥) .
 فما بار بالانجيل هيكل بيعة .
 يناجي بها الاحبار في كل ليلة .
 فلا وجه للإنكار بالعصية .

(١) إن الذين تقدّموني ليسوا في الحقيقة أحداً سوى ، وإن فصل الزمن بيني وبينهم .
 (٢) وهؤلاء الذين تقدّموني ليسوا أحداً بغيري ، وإن كان أمرهم اللبس حل الناس لظهورهم
 في هيئات مختلفة .
 (٣) كل ما في هذا العالم من جليل وقليل في مختلف صوره حل الله الواحد ، ولكن الله يفعله
 وهو يجعل بحجب مختلفة (ينظم الشعر في حجاب شاعر ، ويختفي بالمريدن في حجاب شيخ ،
 ويخفي الهياكل في حجاب البناء ، الخ) .
 (٤) جميع أعمال البشر (حتى ما تناقض منها) مظهر لقدرة الله وإرادته ، فالإنسان في
 مجالس العبادة وذكر الله يتّسم جزءاً من إرادة الله فيه ، وفي شرب الخمر (حقيقة أو مجازاً)
 يتّسم الجزء الباقى من إرادة الله أيضاً .
 (٥) ويرى ابن الفارض أن جميع أشكال العبادة يقصد بها الله ، وإن كان أهل كل دين لا يعرفون
 إلا « إلههم » المائل أمام هويّتهم : الصنم ، النار ، الشمس ، الخ . والله سبحانه وتعالى هو الذي عقد
 الزّئثار (أراد أن يكون في العالم نصاري ويهود) . وكذلك تلاوة القرآن وترتيل الإنجيل وقراءة
 التّوراة والسجود لبد (الصنم) وعبادة النار لا يقصد بها إلا عبادة الله الواحد ، وإن كان الذين
 يفعلون هذه الأشياء المختلفة لا يشعرون أنهم يعملون عملاً واحداً في جوهره .

زان عبد البار المجوسُ — وما انطفت كما جاء في الاخبار في ألف حجة —
فما قصدوا غيري ، وإن كان قصدُهم سواي ، وإن لم يُظهروا عقْد نية ^(١٠) .
ولو أني وحدثُ الحدثِ وأنسلخ من أي جمعي مُشركاً بي صنيعتي ^(١١) .

لتوسّع والمطالعة

- ديوان ابن الفارض ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ١٣٧٥ هـ — ١٩٥٦ م ، الخ .
- شرح ديوان ابن الفارض لحسن البوريني وعبد الغني النابلسي ،
مرسليا (مطبعة أرنود) ١٨٥٣ م ، القاهرة (المطبعة المصرية)
١٢٨٩ هـ .
- التائية (يوسف همّز) فينا ١٨٥٤ م .
- منتهى المدارك (شرح التائية) لسعد الدين الفرغاني ، مصر (مكتب
الصنائع) ١٢٩٣ هـ .
- ابن الفارض سلطان العاشقين ، تأليف محمد مصطفى حلمي ، القاهرة
(وزارة الثقافة والارشاد القومي) ١٩٦٣ م .
- ابن الفارض والحبّ الآلهي ، تأليف محمد مصطفى حلمي ، مصر
(لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م .
- عمر بن الفارض من خلال شعره ، تأليف ميشال فريد غريب ،
بيروت (دار الحياة) ١٩٦٥ م .

(١) ولو أنني اعتقدت ان « الله » شكلا واحداً لكنت ملحداً (إذ كنت منكراً للأشكال
الأخرى التي يتجلى الله بها ، فأفكر الله نفسه حيثاً) : إذا اعتقدت ان الله واحد (متميز من
كل شيء) أكون قد أثبتت للعالم وجوداً مستقلاً بجانب وجود الله المستقل ، فكأنني جعلت خلق الله
شريكاً لله في الوجود . لاحظ ان ابن الفارض يتكلم هنا بلسان الله لأنه يعتقد بالاتحاد (بأنه مع الله
واحد في العدد — لا في الحقيقة) .

مُحْيِي الدِّينِ بْنِ عَرَبِيٍّ

هو أبو بكرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الطَّلَاطِي الْحَاكِمِيَّ المعروف بابن عربيٍّ (من غير لام التعريف) ، كان مولده في مدينة مُرَبِّيَّة من جَنُوبِي شَرْقِيّ الأندلس ، سنة ٥٦٠ هـ (١١٦٥ م) في بيت ثروة وحَسَب وتَقَى . ولما بلغ الثامنة من عمره انتقل أهلُه إلى اشبيلية فبدأ هو تعلّمه في اشبيلية . بعدئذ درس علوم القرآن والحديث والفقه في قرطبة على بعض أتباع ابن حزم . ويبدو أنه في ذلك الحين مال إلى المذهب الظاهري . وفي قرطبة أيضاً لقي ابن عربيٍّ (٥٧٩ هـ = ١١٨٣ م) ابنَ رُشد قاضي قرطبة يومذاك . كَثُرَ تَطَوُّفُ ابنِ عربيٍّ في الأندلس ثُمَّ في المغرب (٥٩٠ - ٥٩٧ هـ) ، وتردّد مراراً بينهما . ثُمَّ انتقل إلى المشرق وتطوَّف في الحجاز واليمن وآسِيَّة الصُّغرى والشام والعراق . ثُمَّ أنه استقرَّ في دِمَشْقَ (٦٢٠ هـ = ١٢٢٣ م) إلى أن تُوفِّيَ فيها (٦٣٨ هـ = ١٢٤٠ م) مقتولاً .

عناصر شخصيته

ابن عربيٍّ متعدّد نواحي الشخصية ، فهو شاعر وصوفي وفيلسوف . ثُمَّ هو ذو مسلكين في الحياة : رصين تقيٍّ أمام الناس ، مَرِحٌ متساهل أمام أُنْداده . من أجل ذلك عدّه قوم في الأولياء وعدّه آخرون في الملاحدة . وشطّح ابن عربيٍّ أمام العامة فقال : « أنتم وما تعبّدون تحت قلبي هذه ! » وفهم العامة جملة على ظاهرها فقتلوه . وباطن الحملة أن الناس يعبدون المال .

آثاره وخصائصه

لابن عربيٍّ كتب كثيرة مشهورة منها :

- الفتحاحات المكية وهو أعظم كتبه واشهرها واوسعها ، جمع فيه علوم الصوفية ، او علوم الدين كلها معالجة من ناحيتها الصوفية ، وفيه شيء كثير من حوادث حياته .
- فصوص الحكم ، وفيه خلاصة مذهب ابن عربي ، وفي نظرية الاتحاد (وحدة الوجود) خاصة .
- ترجمان الاشواق وهو مجموع قصائد نظمها في ابنة الشيخ مكين الدين الاصفهاني نزيل مكة .
- النخائر والاعلاق في شرح ترجمان الاشواق ، وهو شرح صوفي لترجمان الاشواق .
- كتاب الاخلاق ، وهو مزيج من السياسة المدنية والاخلاق الاجتماعية .
- اما الناحية الصوفية فيه فمغمورة .
- ديوان ابن عربي او الديوان الأكبر .
- واسلوب ابن عربي في شعره ونثره وجداني أتيق خال من الصناعة المقصودة .
- وشعره أقل قيمة من نثره وأدنى مرتبة من شعر عمر بن القارض . وفي نثره غموض وتعقيد وتعمية ورمز كثير واستطراد .

مقامه في التصوف

بلغ ابن عربي بنثره خاصة ذروة التفكير الصوفي ، وهو أعظم متصوفي الاسلام بعد جلال الدين الرومي (١). ومزج ابن عربي التصوف بفلسفة المشائين والمذهب الاسكتلاني وبالعلوم الباطنة ومذهب الاشراق . وكان له ولكتبه أثر بالغ جداً في العرب أنفسهم وفي الفرس وفي الافرنج . وخيالات ابن عربي (في الفتحاحات المكية) كانت عنصراً أساسياً في بناء الكوميديا الالهية لشاعر ايطالية العظيم دانتي .

(١) مولانا جلال الدين الرومي (ت ٥٧٢ هـ = ١٢٨٣ م) فارسي الأصل ، ولكنه سكن في بلاد الروم (آسية الصغرى) فعرف بالرومي . وجلال الدين ديوان اسمه «مثنوي» طواه على أسرار الصوفية واصطلاحات الصوفيين وتمايزهم .

ومن ألقاب ابن عربي الشيخ الأكبر والكبريت الاحمر وابن أفلاطون والبحر الزاخر في المعارف الآلية .

آراؤه

ابن عربي ظاهري المذهب في العبادة (يعمل بظاهر الاوامر الدينية) باطني النظر في الاعتقادات . ويبدو أنه أراد أن يمزج المذهب الاشعري بالمذهب الاسكندراني . انه أراد أن يجعل من التصوف شبه نظام فلسفي مبني على التخيير (الاخذ من مذاهب فلسفية متعددة) . فمن آرائه :

(أ) التصوف خلُقَ يتشبه به الانسان بخالقه .

(ب) الاتحاد أو الشمول أو نظرية وحدة الوجود : خيال يقوم على ان هذا العالم المختلف في أشكاله ليس سوى مظاهر متعددة لحقيقة واحدة هي الوجود الالهي . ومن هذه النظرية تفرعت جميع آراء ابن عربي وخيالاته ، لأنها في الحقيقة عقدة نظامه الصوفي .

يرى ابن عربي ان الوجود في جوهره واحد ، وان « وجود » الاشياء جميعها انما هو الله ، ليس ثمة شيء غيره : ان كل الاشياء وحدة في جوهرها ، حتى ان كل جزء من العالم انما هو العالم كله .

(ج) الحلول : نزول الله في شخص من الاشخاص مرة بعد مرة . وابن عربي يبرئ نفسه من القول بالحلول ، ولكن في آثاره أدلة كثيرة على أنه كان يقول بذلك .

(د) الوجود = الله + العالم :

اذا نظرنا الى الوجود من حيث هو مادة ومظاهر متعددة (أجسام) ، فذلك هو العالم . واذا نحن نظرنا الى الوجود من حيث أنه صورة جامعة (بكل ما فيها من مظاهر وقوة) فذلك ، عند ابن عربي ، هو الله .

وبما أن الله أراد ان يرى عينه (نفسه ، جوده وفضله) فأنه جعل العالم مرآة له ثم نظر فيه فظهر آدم فسمّاه انساناً وخليفة . وآدم هذا ، عند ابن عربي ، ليس آدم الترابي أبا البشر ولكنه النوع الانساني .

(هـ) وأفراد النوع الانساني يتفاضلون فيما بينهم . والانسان الكامل يتمثل في أسمى مظاهره بمحمد رسول الله .
 (و) الحبّ الالهي . الحب نوعان : مادّيّ وروحي .
 والحب الروحي نوعان : حب انساني (إعجاب واحترام ومودة خالصة) وحب الهّي .
 والحب الالهي قسمان : حبنا لله وحبّ الله لنا .
 وحبّ الله لنا قسمان : أنْ يُحِبَّنَا الله لنا (حباً بنا ولمصلحتنا) أو أنْ يُحِبَّنَا له (أنْ نعرفه ونذكر حقيقته قَدْرَ الطاقة) .
 وكذلك حبنا نحن لله ينقسم قسمين : فمننا من نظر الى العالم كما يبدو لعينه فرأى فيه أشياء جميلةً وأشياء غير جميلة (كما تراهى له) فأحبّ بعض مظاهر العالم دون بعض ، فهو يعبد الله في بعض آثاره في هذا العالم . ومننا من أدرك حقيقة الله شائعة في هذا العالم فأحبّ كل شيء في هذا العالم ، لأن كل مظهر في هذا العالم يدلّ على الله . ومن أحبّ جمال العالم فكأنما أحبّ الله .

— مظاهر الوجود تمثل العزة الآلهية :

كلّما أذكّره من طللٍ أو ربوعٍ أو مغانٍ ، كلّما^(١)...
 وكلّما السُحُب إذا قلت : « بكت » وكلّما الزهر إذا ما ابتسما ،
 أو بروقي أو رعودٍ أو صَبَباً أو رياحٍ أو جنوبٍ أو شَمًا^(٢) ،
 أو نسائي كاعباتٍ نُهَسِدٍ طالعاتٍ أو شمسٍ أو دُمى^(٣) ،
 صِفَةٌ قُدسيةٌ علويةٌ أعلمت أنّ لثلي قدّما^(٤) .

(١) كلما : كل ما ، كل الذي .

(٢) شَمًا : شال ، ريج شمالية .

(٣) الدمية : التمثال الجميل ، المرأة الجميلة .

(٤) ان لثلي قدما : ان لي سريراً كثيراً في طريق التصوف ، مكانة ، معرفة صحيحة .

فاصْرِفِ الْخَاطِرَ عَنْ ظَاهِرِهَا وَاطْلُبِ الْبَاطِنَ حَتَّى تَعْلَمَا .

— غزل في العزة الآلهية :

سلام على سلمى ومن حل بالحلمى ، وحقّ لثلي ، رقةً ، ان يُسلّمَا .
وماذا عليها لو نردّ نحية علينا ، ولكن لا احتكام على الدُمى .
سَرَوْا وظلامُ الليل أرخى سُدولَه فقلتُ له : « صَبَاً غريباً متيماً
أحاطت به الاشواق شوقاً ، وأرصدت له راشقاتُ اللحظ أَيْانَ يَمَيَا » (١) .
فأبدتُ ثنابها وأومض بارق ، فلم أدْرِ من شقّ الحنادسَ منها ،
وقالت : « اما يكفيه أني بقلبه يُشاهدني في كل وقت ؟ أما ، اما ! »

— الانسان الفضل من الهياكل المبنية بالحجارة ، والاديان المختلفة

جوانب من الايمان الواحد :

الا يا حمامات الأراكسة والبان ، تَرَفَقْنَ لَا تُضْعِفْنَ بالشَّجْوِ أَشْجَانِي (٢)
ترفقن : لا تُظْهَرْنَ بالنَّوْحِ والبُكَاءِ خَفِيَ صَبَابَانِي وَمَكْنُونُ أَهْزَانِي .
أَطَارِحُهَا عِنْدَ الْأَصِيلِ وَفِي الضُّحَى بَحْنَةٌ مُشْتَاقٍ وَأَنْتَ هَيْمَان (٣) .
تطوف بقلبي ساعةً بعد ساعة ، لوجدِ وتبريح ، وتلثيمُ أَرْكَانِي ،
كما طاف خيرُ الخلق بالكعبة — التي يقول دليلُ العقل فيها بنقصان —
وقبَلِ احجاراً بها وهو ناطق . وابن مقامُ البيت من قَدَرِ انسان ا
وكم عَهْدَتُ أَلَا تَحُولَ ، وَأَقْسَمْتُ . وليس لمخضوبٍ وفاءً بِأَيْمَان (٤) .
ومن اعجب الاشياء ظَنِّي مَبْرَقَعٌ يشيرُ بِعُنَابٍ وَيُسُومِي بِأَجْفَان .
لقد صار قلبي قابلاً كُلِّ صُورَةٍ : فمرعى لِفَزْلَانٍ وَدِيرٍ لِرُهْبَان ،

(١) أيمان بما : كيف توجه .

(٢) اضغف : ضاعف (جعل الشيء ضعفين) . الشجو : البكاء .

(٣) الهيمان : المحب المفلوب على أمره .

(٤) وليس لمخضوب وفاء بآيمان : ليس للنساء (ومن الرائي يخضعن أيديهن بالحناء) وفاء بالمهود .

وبيت لأوثانٍ وكعبة طائف وألواح تواراة ومصحف قرآن .
أدينُ بدين الحب أنتى توجهت ركائبه ، فالحب ديني وإيماني !
قصيدة غزلية ظاهرها بعيد عن المعاني الصوفية :

مرضي من مريضة الاجفانِ ، عثلاني بلكرها عثلاني .
هَمَّتِ الورق بالرياض وناحت شجوة هذا الحمام مما شجاني^(١) .
بابي طفلة كعوب تهادي من بنات الخلدور بين الغواني^(٢) .
طلعت في العيان شمساً فلما افلت اشرقت بأفقى جثاني .
يا طلالاً برامة دارسات - كم رأيت من كواعب وحسان -
بأبي ، ثم بي ، غزال ريب يرتعي بين أضلعي في امان .
ما عليها من نارها فهو نور ، هكذا النور مخدم النيران !
يا خليلي ، عرجا بعناني لأرى رسم دارها بعيناني .
فاذا ما بلغت الدار خطاً ، وبها ، صاحبي ، فلتبكياني .
وقفاً بي على الطلول قليلاً نتباكى ، بل أبك مما دهاني^(٣) .
الهُوى راشقي بغير سهام ، الهوى قاتلي بغير سنان .
عرفاني اذا بكيت لديها ، تُسعداني على البكا تسعداني^(٤) .
واذكرا لي حديث هنتر ولبنى وسليبي وزينب وعينان ،
ثم زيدا عن حاجر وزود خبراً عن مراتع الغزلان .
واندباني بشعر قيس وليلى وبمي والمبتلى غيلان^(٥) .
طال شوقي لطفلة ذات نثر ونظام ومينبر ويان ،

(١) الورق جمع ورقاء : الحامة . شجرة هذا الحمام : غناؤه الحزين .

(٢) الطفلة (بالفتح) : المرأة الشابة اليئة .

(٣) أبك « كذا في الأصل والوزن » : بل أبكي على نفسي .

(٤) .. - إذا بكيتا معي فهل تلطفاني ؟ أسعده : ساعده في البكاء ، بكى معه . أسعده : جعله سعيداً .

(٥) ليل حببية قيس . ومية حببية غيلان (ذي الرمة الشاعر الأموي) .

من بنات الملوك من دار فرسي : من أجلّ البلاد من إصبيان ،
 من بنات العراق ، بنت إمامي ، وانا ضئها سليلٌ يماني^(١) .
 هل رأيتم ، يا سادتي ، أو سمعتم أن ضئير قط يجتمعان ؟
 لو ترانا برامة نتعاطى أكوساً للهوى بغير بَنان ،
 والهوى بيننا يسوق حديثاً طيباً مطرباً بغير لسان ،
 لرأيتم ما يذهب العقل فيه : يمن والعراق معتقان !
 كدّب الشاعر^(٢) الذي قال قبلي ، وبأحجار عقله قد رماني :
 « أيتها المنكح الثريا سهيلاً » عمرك الله ، كيف يلتقيان ؟
 هي شامية ماذا ما استقلت ، وسهيل ، اذا استقل ، يماني ! »

— موشحة في الوجد والفناء :

سرائر الاعيان	لاحت على الأكوان	لناظرين ،
والعاشق الغيران	من ذاك في حران ^(٣)	ييدي الانين .
يقول ، والوجد	أضناه ، والبعد	قد حيرة :
« لما دنا البعد	لم ادر من بعد	من غيره .
وهيم العبد ^(٤) ،	والواحد الفرد	قد خبره
في البوح والكتمان	والسر والاعلان	في العالمين :
اما هو الديان	يا عابد الاوثان ^(٥)	انت الضنين ! »



(١) سليل يمان : من نسل رجل يمني .

(٢) هو عمر ابن أبي ربيعة ، قال هليل البجلي لما تزوج سهيل بن عبد العزيز بن مروان
 الثريا بنت علي بن هذافة بن الحارث ، وكان عمر يتنزل بها (غ ١ : ٢٢٢ - ٢٣٤) . وفي
 البيت تورية (إشارة الى ان النجم « سهيلا » مطلقه جنوبي . وان عنقود النجوم « الثريا »
 مطلقها شمالي) .

(٣) حران : عطشان « كان يحب عل للشاعر أن يقول : والقلب حران » .

(٤) هيم العبد : حدث ما جعل الانسان يهيم عشقاً في الله .

(٥) عابد الاوثان : الناظر في الوجود الى أعيان الموجودات الماثلة وهو غافل عن حقيقتها
 « أنها جوانب من الألوهية الواحدة » .

فَتَنَيْتُ بِاللَّهِ عما تراه العَيْنُ من كونه ،
 في موقف الجِساء وصِحتُ : « ابن الاین في بينه ؟ »
 فقال : « يا ساهي ، عاينت قطّ عين بعينه ؟
 اما ترى عيلانٌ وقيس^(١) او من كان في الغابرين ،
 قالوا : الهوى سلطان إن حلّ بالانسان افناه ، دين ! »^(٢)



كم مرة قالأ : « انا الذي اهوى ، من هو انا ؟
 فلا ارى حالا ، ولا ارى شكوى ، الا الفنا .
 لست كمن مالا عن الذي يهوى بعد الجنا^(٣) ،
 ودان بالسوان^٤ ، هذا هو البهتان للعارفين^(٥) .
 سلوهم^٦ ما كان عن حضرة الرحمن للآفكين^(٧) .

— مقطوعات صوفية مبنية على الصناعة اللفظية :

بين التذلل والتدلل نقطةٌ فيها يتيهُ العالمُ النحريرُ .
 هي نقطة الاكران ، إن جاورتها كنتَ الحكيمَ وعلمكُ الاكسير^(١) .
 — يا دُرّةُ يضاءَ لاهوتيةٌ قد رُكبتَ صَدْفًا من الناسوت ،

(١) عيلان وقيس : قبائل عربية قديمة عظيمة .

(٢) دين : مادة . إذا حل الهوى بانسان شغله عن نفسه وشغله بمحبوبه .

(٣) المحب لا يميل عن محبوبه ولو تجنى محبوبه عليه « أساء إليه » .

(٤) العارف (الصوفي الكبير) لا ينسى الله ؛ فإذا قيل ذلك عنه كان هذا القول زوراً وبهتاناً .

(٥) الآفك : الكاذب . إن الذين يقولون ان للعارفين يَهْوُونَ الله حيناً ويسلُونه (ينسَوْنه) : ينفلون عنه (حيناً آخر لم يصلوا الى تلك المرتبة بعد ، فأسألوهم عما رأوا في حضرة الله حتى تعلموا كذبهم .

(٦) يتيه : يضيغ ، يفرل . الإكسير : مادة تعطي الإنسان خلوداً . الحكيم : الذي يعرف الإكسير . إن جميع الوجود يدور حول هذه النقطة التي تفرق بين التذلل (موقف العبد الجاهل ، العادي) وبين التدلل (موقف الصوفي الكبير الذي يعرف مكانته عند الله) .

جهل البسيطةُ قدرَهما لشقاءَهما وتنافسوا في الدرِّ والياقوت^(١) .

— قال ذات يوم :

يا من يراني ولا أراه ، كم ذا أراه ولا يراني ؟
ف قيل له : كيف تقول إنه لا يراك وانت تعلم أنه يراك ؟ فأشدد مرتجلاً :
يا من يراني مجزماً ، ولا أراه آخذاً ،
كم ذا أراه منعماً ولا يراني لاخذاً ؟^(٢)

— آدم والملائكة :

... فاقضى الامر (الآلهي) جلاءَ مرآة العالم فكان آدم عين جلاء تلك
المرآة وكان روح تلك الصورة ، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة
التي هي صورة العالم المعبر عنه باصطلاح القوم بالانسان الكبير . فكانت
الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الانسانية ، وكل قوة
منها محجوبة بنفسها لا ترى افضل من ذاتها ، وان فيها ، فيما ترجم ،
الاهلية لكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله لما عندها من الجمعية الالهية
دائراً بين ما يرجع من ذلك الى الجناح الالهي والى جناح حقيقة الحقائق ...
فسمّي هذا المذكور انساناً وخليفة ، فاما إنسانيته فلمعوم نشأته وحضره
الحقائق كلها . وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذي يكون به النظر
وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سُمّي انساناً فإن به نظر الحق الى خلقه فرحمهم
فهو الانسان الحادث الأزلي والنشوء الدائم الابدي والكلمة الفاصلة الجامعة
فتم العالم كله بوجوده فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم ...

— الكشف والاطلاع

... (هنالك صنف من البشر واقفون على) سر القدر ، وهم على
قسمين : منهم من يعلم ذلك مجملًا ومنهم من يعلمه مفصلاً . والذي يعلمه

(١) الدرّة البيضاء : النفس . لاهوتية : روحانية ، مفارقة للمادة . الناسوت : مادة الجسم

(٢) آخذاً : معاقباً ، مستعماً . لاخذاً : واجماً ، تالياً .

(مفصلاً) أعلى وأتم من الذي يعلمه مجملًا ، فإنه يعلم ما في علم الله فيه إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينه من العلم به وأما بأن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الاحوال عليها الى ما لا يتناهى وهو أعلى فإنه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الاخذ من مُعلِّين واحد ، الا انه من جهة العبد عناية من الله سبقت له هي من جملة احوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف اذا اطلعه الله على ذلك ، فإنه ليس في وسع المخلوق اذا اطلعه الله على عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها ان يطلع في هذه الحال على اطلاع الحق على هذه الاعيان الثابتة في حال علمها لأنها نسب ذاتية لا صورة لها .

للتوسّع والمطالعة

- الفتوحات المكيّة ، بولاق ١٩٢٣ هـ ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .
- تفسير الشيخ الأكبر ... بولاق ١٢٨٣ هـ ؛ القاهرة (المطبعة الميمنية) ١٣١٧ هـ .
- ردّ معاني الآيات المتشابهات الى معاني الآيات المحكمات ، بيروت (نادي الكتب الادبية) ١٣٢٨ هـ .
- رسائل ابن عربي ، حيدرآباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م .
- مواقع النجوم ومطالع أهلة الاسرار والعلوم (تصحیح بدر الدين النعساني) ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .
- فصوص الحکم ، مصر (دار احیاء الكتب العربية) ١٩٤٦ م .
- محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار ... مصر (مطبعة السعادة) ١٩٠٦ م .
- مجموع الرسائل الالهية ، القاهرة (مطبعة السعادة) ١٣٢٥ هـ .
- انشاء الدوائر ، ويليّه عقله المستوفز ، ويليّه التدبيرات الالهية في اصلاح المملكة الانسانية (نيبرغ) ، لندن (ابريل) ١٣٣٦ هـ .
- الإسفار عن رسالة الانوار ... ، دمشق ١٣٢٩ هـ .

- ديوان ابن عربي بولاق ١٨٥٥ م ؛ القاهرة ١٢٧١ هـ .
- ترجمان الاشواق (نكلسن) ، لندن (الجمعية الآسيوية الملكية)
١٩١١ م ؛ بيروت (دار صادر) ١٩٦١ م .
- ذخائر الاعلاق في شرح ترجمان الاشواق ، بيروت (المطبعة
الانسية) ١٣١٢ هـ .
- التعريفات للجرجاني - ويليه اصطلاحات الصوفية الواردة في
الفتوحات المكية (فلوغل) ، ليزنغ ١٨٤٥ م .
- شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص لعبد الغني النابلسي
القاهرة (مطبعة الزمان) ١٣٢٣ هـ .
- مناقب ابن عربي لأبي الحسن علي بن ابراهيم بن عبد الله (تحرير
صلاح الدين المنجد) ، بيروت (مؤسسة التراث العربي) ١٩٥٩ م .
- فصوص الحكم والتعلقات عليه ، تأليف أبي العلا عفيفي ، القاهرة
١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م .
- الانسان الكامل في الاسلام ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة
(مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٠ م .
- محيي الدين بن عربي ، تأليف طه عبد الباقي سرور ، القاهرة (مكتبة
الانجلو المصرية) ١٩٥٥ م .

أَعْقَابُ الْحَرَكَةِ الْفِكْرِيَّةِ فِي عَهْدِ السَّلَاجِقَةِ

كان للسلاجقة دولٌ عاشت متداخلةً في أعمارها ثلاثة قرونٍ الا ربعَ قرن . ولما ظهرت جموع الإفرنج الصليبيين عند أنطاكية ، في شمالي الشام ، سنة ٤٩٠ هـ (١٠٩٧ م) ، كان السلاجقة يحكمون ما بين تخوم الصين وشواطئ البحر الاسود ، قبل أن يملكوا العراق وكردستان ويزدادوا قوة على قوة . وبينما كان السلاجقة يحكمون الجانب الشرقي الشمالي من العالم الاسلامي ، كان الايتوبيون ينشطون في الجانب الجنوبي والغربي من العالم العربي فاستولوا بين ٥٦٤ هـ (١١٦٧ م) وبين ٦٢٩ هـ (١٢٣٣ م) على مصر واليمن والشام وعلى قسم من شمالي العراق . ولم يصطدم الايتوبيون بالسلاجقة ، فان الاولين حلّوا محل الفاطميين والأتابكة ، بينما الآخرون ورثوا البويهيين والدويلات التي عاصرت البويهيين في المشرق . على أن الايتوبيين والسلاجقة كانوا يقاتلون الإفرنج الصليبيين كأنهم أصحاب دولة واحدة .

الخصائص الفكرية

رق الشعر في هذه الحقبة وفقد شيئاً من متانته ، وكثر في معظمه التقليد لشعراء بلاط سيف الدولة . وكثر الشعر الديني في التصوف والبدعيّات (مدح الرسول) وبرز الفن التعليمي في الحكيم وفي نظم فنون العلم . أما النثر فكثر فيه التكلف ، وخصوصاً في الصناعة اللفظية .

وقلّ الابتكار في هذا العصر وكثرت المستعات في اللغة والنحو والبلاغة والشروح على الشعر خاصة وعلى النثر أيضاً . واتسع التأليف في الجغرافية والتاريخ ، وخصوصاً في طبقات رجال الادب والدين والطب والرياضيات والفلسفة . وقد انقسم المفكرون في هذه الحقبة فريقين : الادباء والمؤرخين .

فمن الادباء الخطيب التبريزي (ت ٥٠٢هـ = ١١٠٩م) تلميذ أبي العلاء المعري والعالم البارع في اللغة والنحو والادب والحديث ، له من الكتب : الملخص في اعراب القرآن ، شرح المعلقات ، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام ، شرح ديوان أبي تمام ، شرح سقط الزند للمعري .

ومنهم ابن الهبّارية البغدادي (ت ٥٠٩هـ) الشاعر ، وله كالمصادح والباغم (وهو أراجيز على أسلوب كلية ودمنة) . ومنهم الطغراني (ت ٥١٤هـ = ١١٢١م) الشاعر الحكيم ، وكان من المشتغلين بصناعة الكيمياء . ومنهم الحريري (ت ٥١٦هـ = ١١٢٢م) صاحب المقامات التي قلّد فيها بديع الزمان الهمداني (ت ٣٩٨هـ = ١٠٠٧م) ولكنه أغرق فيها في الصناعة المعنوية والصناعة اللفظية خاصة ، ثم كانت النموذج الذي قلّده جميع أصحاب المقامات بعده . ومنهم الميّداني النيسابوري (ت ٥١٨هـ = ١١٢٤م) صاحب « مجمع الامثال » وهو مجموع يضم أمثال العرب وحكاية الحال التي قيل كل مثل فيها .

ومن هؤلاء أيضاً كمال الدين الأنباري (ت ٥٧٧هـ = ١١٨١م) ، وله نزهة الالباء في طبقات الادباء ، وكتاب الانصاف في مسائل الخلاف (بين الكوفيين والبصريين من النحاة) . ومنهم المنشئ عبد الرحيم بن عليّ العسقلاني المعزوف بالقاضي الفاضل (ت ٥٩٦هـ = ١٢٠٠م) وعلى يديه بلغت صناعة الانشاء ذروة التكلف في الموضوع والاسلوب . ومنهم أيضاً عماد الدين الاصفهاني (ت ٥٩٧هـ) ، وله خريدة القصر وجريدة أهل العصر (وفيها تراجمٌ ومختارات للشعراء المعاصرين له في الشام والعراق ومصر ، على طبقاتهم) . وله أيضاً كالفصح القسسي في الفتح القدسي (وصف فتح

صلاح الدين الايوبي للقدس). ومنهم ابن سناء الملك (ت ٦٠٨ هـ)، وهو أول من فصل الكلام على أصول نظم الموشحات وعلى صلة ذلك بالموسيقى. ومنهم أبو البقاء العكبري البغدادي (ت ٦١٦ هـ = ١٢١٩ م)، وكان الغالب عليه علم النحو، له التبيان (شرح ديوان المتنبي)، والتبيان في اعراب القرآن، شرح المفصل للزحشري، شرح مقامات الحريري.

وقد رأينا شيئاً من التصوف والشعر الصوفي (راجع فوق، فصل التصوف). ثم يأتي الأديب الناقد ضياء الدين بن الاثير (ت ٥٣٧ هـ = ١٢٣٩ م) صاحب كتاب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (في البلاغة والنقد)، وفيه أن الأدب الجيد هو الذي يُسلك فيه المذهب القويم في تركيب الالفاظ على المعاني من غير أن يزيد بعضها على بعض؛ ولا يشترط في الادب الجيد أن يستحسنه العامة أو أن يفهموه. ومنهم الاديب الشاعر ابن أبي الحديد (ت ٦٥٥ هـ = ١٢٥٧ م)، وكان فقيهاً معتزلياً له شرح نهج البلاغة للإمام علي، وقد طواه على استطرادات مفيدة في التاريخ والفقه خاصة.

ونعود الى العلماء ونبدأ بذكر جار الله الزحشري، وهو ابو القاسم محمود ابن عمر، ولد في بلدة زمخشر من خوارزم جنوب بحيرة آرال، سنة ٤٦٧ هـ (١٠٧٥ م). ثم كثرت أسفاره. وقد تضررت رجل له بالبرد في أثناء أسفاره فقطعت. بعد ذلك جاء الى بغداد. ثم جاور مدة (سكن مكة) ولذلك سمّي جار الله. وكان هو. يسمّي نفسه أبا القاسم المعتزلي أيضاً. وتوفي الزحشري في الجرجانية (كركانج) من خوارزم في أول ٥١٣ هـ (١١١٩ م).

وكان الزحشري امام عصره: أديباً شاعراً مترسلاً لغوياً، كما كان فقيهاً أصولياً متكلماً عارفاً بالتفسير والحديث، له من الكتب: الكشف عن حقائق التنزيل (في تفسير القرآن). وهو أول من أدخل قواعد البلاغة في التفسير. والكشاف من أحسن التفاسير، إلا أن الزحشري يأتي في الحجاج فيه على مذهب المعتزلة، ولذلك انحرف عنه أهل السنة (المقدمة ٦٨٨).

و (١٠٦٨) . وله الفائق (في تفسير الحديث) والمفصل في النحو وقد اقتصر فيه على ما ينفع المتعلمين (المقدمة ١٠٥٨) ؛ والرائض في علم الفرائض (الارث) ، والمنهاج في الاصول ، وشافي العي من كلام الشافعي ، وأساس البلاغة (وهو قاموس موجز ذكر فيه المعاني الحقيقية والمجازية للكلمات) . وله أيضاً مقامات .

ومنهم هبة الله أبو القاسم بن الحسين المعروف بالبديع الاسطربلاي ، كان من أهل أصفهان ، وكان موجوداً فيها سنة ٥١٠ هـ (١١١٦ م) . ثم انه سكن بغداد . والبديع الاسطربلاي أديب شاعر ومنجّم وعالم طبيعي ، وغلب عليه أيضاً علم الكلام والفلسفة . غير أنه شُهر بعمل الاسطربلايات (آلات الرصد) ومن هنا جاء لقبه ، كما شهر بالطب . وقد كانت له أرصاد جمعها في زيج (٥٢٤ هـ = ١١٣٠ م) . وكانت وفاته في بغداد سنة ٥٣٤ هـ (١١٤٠ م) .

ومن العلماء أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، ولد سنة ٤٦٧ هـ (١٠٨٣ م) في شهرستان بخراسان بين نيسابور وخوارزم ، ودخل بغداد سنة ٥١٠ هـ (١١١٦ م) وسكنها ثلاث سنوات نال في أثناءها شهرة ، وخصوصاً عند العامة . وكانت وفاته في شهرستان أيضاً سنة ٥٤٨ هـ (أواخر ١١٥٣ م) . وكان الشهرستاني فقيهاً متكلماً على مذهب الاشعري ، وله من الكتب كالمثل والنحل ، وقد استعرض فيه المذاهب الفلسفية والدينية قبل الاسلام ، كما استعرض آراء الفرق الاسلامية (الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة) .

ومنهم الحافظ ابن عساكر (ت ٥٧١ هـ = ١١٧٥ م) محدث الشام في وقته ومن أعيان الفقهاء الشافعية ، تطوّف في الشام والعراق والمشرق وصنّف «التاريخ الكبير» لدمشق (تراجم رجالها) في ثمانين مجلداً ، وقد فقد قسم كبير منه . ومنهم اسامة بن منقذ (ت ٥٨٤ هـ = ١١٨٨ م) أمير حصن شبّر (قرب حماة في الشام) والفارس البطل في الحروب الصليبية ، له كالاختبار (وفيه حوادث حياته وطرف من أخبار الافرنج الطريفة في زمانه) . وله أيضاً ديوان شعر وكالبديع .

منهم أيضاً أبو الفرج بن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) الحنبلي ، ولد في واسط (العراق) واشتهر بالحديث والوعظ والتأليف في التاريخ خاصة ، له : المنتظم في تاريخ الامم (حتى سنة ٥٧٥ هـ = ١١٨٠ م) ، زاد المسير في علم التفسير ، جامع المسانيد والالقباب (حديث) ، مناقب عمر بن الخطاب ، مناقب عمر ابن عبد العزيز ، مناقب أحمد بن حنبل ، منهاج القاصدين (شرح لإحياء علوم الدين للغزالي) .

فخر الدين الرازي

هو فخر الدين أبو عبد الله بن محمد بن عمر الرازي المعروف بابن خطيب الري ، لأن والده كان يخطب في الري وكان من البارعين في علم الخلاف والاصول . وقد ولد فخر الدين في الري ، سنة ٥٤٣ هـ (١١٤٩ م) ، وبدأ تحصيل علم الكلام على والده ، ثم قرأ الحكمة في مراغة على مجد الدين الجيلي أحد الافاضل من ذوي التصانيف الجلية (طبقات ٢ : ٢٣) . وقضى فخر الدين الرازي مطلع حياته فقيراً جداً (القفطي ٢٩١) ثم عظمت ثروته اتفاقاً ، وكان كثير التطوف في البلاد من قبل ومن بعد . وكانت وفاته في هراة يوم الفطر من سنة ٦٠٦ (١٢١٠ م) .

ولفخر الدين الرازي من الكتب مفاتيح الغيب أو تفسير القرآن الكبير ، اثنا عشر مجلداً سوى الفائحة فقد فسرهما في مجلد مستقل ، كما فسر سورة البقرة في مجلد مستقل على طريق العقل لا على طريق النقل (طبقات ٢ : ٢٩) . وله أيضاً : المحصول من علم الاصول ، المحصل (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين) ، تأسيس التقديس ، إبطال القياس ، القضاء والقدر ، شرح عيون الحكمة ، المباحث الشرقية ، مباحث الوجود والعدم ، رسالة في النفس ، شرح مصادرات اقليدس (القفطي ٢٩٣ ، راجع ٦٥ ، ١٦٧) ، كفي الهندسة ، فضائل الصحابة الراشدين ، مناقب الامام الاعظم الشافعي ، الجامع الكبير الملكي في الطب ، المحصل في شرح المفصل للزنجشيري .

كان الفخر الرازي واعظاً كبيراً ومن فقهاء أهل السنة ينحو نحو الغزالي في كثير من آرائه ، ولكن العامة كانوا يظنون فيه الانحلال في العقيدة (القفطي ٢٩١) . وكان واسع العلم حسن التلخيص لآراء الفلاسفة مقتدرآ في التمييز بين أقوال الفرق . ثم هو متكلم شديد الجدل عنيف على مناظريه ، بارع في الرد على الفلاسفة . وهو أول من جعل المنطق علماً مقصوداً لذاته فتوسع فيه وتبحر ، ولم يُبقه علماً آلياً ممهّداً لفهم علوم أخر . وكذلك جعل مسائل الطبيعيات والآليات فناً واحداً (المقدمة ٩١٣ ، ٩٢١) . ولم يكن الفخر الرازي يؤمن بالتنجيم ، ولكنه اعتقد بصحة صنعة الكيمياء وأضاع عليها جانباً كبيراً من وقته وماله . وكان يميز أن يكلف الله عباده ما لا يطيقون .

... — مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ؛ القاهرة (المطبعة الخيرية)

١٣٠٧ — ١٣٠٩ هـ .

— محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمفكرين

القاهرة (جمالي وخنيجي) ١٣٢٣ هـ = ١٩٠٥ م .

— نهاية الإيجاز ودراية الإعجاز في علوم البلاغة وبيان إعجاز القرآن

الشريف ، القاهرة (مطبعة الآداب) ١٣١٧ هـ .

— المباحث المشرقية في علم الآليات والطبيعيات ، حيدرآباد (دائرة

المعارف العثمانية) ١٣٤٣ هـ .

— رسائل الرازي ، القاهرة ١٩٣٩ م .

— معالم أصول الدين (على هامش محصل أفكار المتقدمين) .

— كتاب الأربعين في أصول الدين ، حيدرآباد (دائرة المعارف العثمانية

١٣٥٣ هـ = ١٩٣٧ م .

— أساس التقديس ، مصر ١٣٢٨ هـ = ١٩١٠ م .

— اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (بمراجعة علي سامي النشار) ،

القاهرة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٨ م .

- كتاب الفراسة ، باريس ١٩٣٩ م .
- مناقب الامام الشافعي ، مصر ١٢٧٩ هـ .
- مناظرات جرت في بلاد ما وراء النهر في الحكمة والخلافة وغيرهما بين الامام فخر الدين الرازي وغيره ، حيدرآباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٣٥٥ هـ .
- فخر الدين بن عمر الرازي ، تأليف مصطفى عبد الرزاق ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٨ م .

ومن علماء هذه الحقبة أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله ، سبي صغيراً في بلاد الروم فاشتره رجل اسمه عسكر الحموي ، ولذلك يعرف بياقوت الرومي وبياقوت الحموي (٥٧٤ - ٦٢٦ هـ) . وياقوت « معجم البلدان » على ترتيب الحروف الهجائية وهو ينم عن علم بالجغرافية وعن احاطة واسعة بالتاريخ . وله « معجم الادباء » على الحروف الهجائية أيضاً ، وهو يدل على علم غزير وذوق مثقف . واذا علمنا أن ياقوت كان مظلوماً بالرق ومشغولاً بالتجارة والاسفار قبل عتقه (٥٩٦ هـ = ١٢٠٠ م) وبعد عتقه ، كثير الاسفار المترامية والمصائب ، وأنه عاش نحو اثنتين وخمسين سنة فقط ، أدركنا مدى عبقريته في التأليف ومدى جليلته .

عبد اللطيف البغدادي

هو موفق الدين أبو محمد عبد اللطيف بن يوسف البغدادي المعروف بابن اللبّاد ، بدأ بدرس الفقه والحديث والنحو ثم انقلب الى درس الطب والفلسفة فأصبح طبيباً معروفاً وترك تأليف في كثير من فنون المعرفة . وكان عبد اللطيف البغدادي معجباً بابن سينا يفضلّه على الفارابي وعلى اليونانيين ، قال (طبقات ٢ : ٢٠٦) : « ولم يكن لي اعتقاد في هؤلاء (الفارابي والقدماء) لأنني كنت أظن أن الحكمة كلها حازها ابن سينا وحشاها كتبه » . وكان يحتقر شهاب الدين السهروردي ويرى أن شهرته دليل على جهل أهل الزمان (طبقات ٢ : ٢٠٤)

وتوفي عبد اللطيف البغدادي في بغداد سنة ٦٢٩ هـ (١٢٣١-١٢٣٢ م). ولعبد اللطيف البغدادي من الكتب : شرح كالفصول لابن قراط ، اختصار كالحويان لأرسطو ، كفي آلات التنفس وأفعالها ، كتاب دياييطس والادوية النافعة منه ، كالكفاية في التشريح ، كالحكمة العلائية (في العلم الالهي ، ألفه لعلاء الدين داوود بن بهرام صاحب أرزنجان) ، مقالتان في المدينة الفاضلة ، مقالة في العلوم الضاربة ، مقالة في النهاية واللاحية ، رسالة في المعادن وإبطال الكيمياء ، مقالة في الرد على ابن الهيثم في المكان ، الكتاب الجامع الكبير (في المنطق والعلم الطبيعي والعلم الالهي ، نحو عشرين مجلداً ألفه في نيّف وعشرين سنة) .

ومنهم أبو الحسن عليّ بن محمد عز الدين الجزّري ، ولد في جزيرة ابن عمر (شماليّ العراق) سنة ٥٥٥ هـ (١١٦٠ م) وتوفي في الموصل سنة ٦٣٠ هـ (١٢٣٣ م) ، وكان إماماً في الحديث حافظاً للتواريخ خبيراً بأسباب العرب وأخبارهم . وله من الكتب : الكامل في التاريخ هذب فيه تاريخ الطبري (حذف أسانيده وجمع رواياته) ثم استمر فيه الى سنة ٦٢٨ هـ ، وجعلته ككتاب الطبري على السنين . وهو مصدر مهمّ للحروب الصليبية . وله أيضاً « أسد الغابة في معرفة الصحابة » ، جمع فيه تراجم لنحو سبعة آلاف وخمسمائة من صحابة رسول الله مرتبة على الحروف الهجائية ، الا أنه استوفى أولاً أسماء الرجال ، ثم جاء بأسماء النساء ، ثم بأسماء الذين يُعرفون بكُناهم (أبو دجانة ، أبو هريرة الخ) .

ومنهم أيضاً جمال الدين أبو الحسن عليّ بن يوسف القفطي ، ولد في قفط (بصعيد مصر) سنة ٥٦٨ هـ (١١٧٢ م) . وقد تولى القضاء في حلب في أيام الناصر الايتوبي (٥٨٢-٦١٣ هـ) . والعجيب أنه بدأ ترجمة ابن مقشّر بقوله (القفطي ٤٣٨) : « هذا طبيب مصري كان يطبّ مولانا الحاكم » . ومثل هذا القول « مولانا الحاكم » لا يتتظر أن يقوله الا الذين قبلوا الدعوة الدرزية ، فكيف يمكن أن يقول القفطي ذلك وهو قاض للأيوبيين ؟

ثم انه لم يكن في أيام الحاكم (ت ٤١١هـ = ١٠٢١ م) حتى يقال إنه قالها
تكسباً أو تملقاً !

وكانت وفاة القفطي سنة ٦٤٦هـ (١٢٤٨ م).

وللقفطي عدد من الكتب ، ولكنه شهّر بكتابه «إخبار العلماء بأخبار
الحكماء» ، ولكن المطبوع منه «مختصر» عمله محمد بن علي بن محمد الزوزني
(ت ٦٤٧هـ = ١٢٤٩ م) - وهو معجم تراجم للذين اشتغلوا بالعلوم
الحكومية (الفلسفة والرياضيات والفلك خاصة) من المسلمين مضافاً إليهم
نفر من اليونانيين ثم من السريانيين الذين اشتغلوا بالنقل.

ومن ساقاة المفكرين في العهد السلجوقي العزّ بن عبد السلام^(١).

ولد أبو محمد عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلّميّ الدمشقي الشافعي
في دمشق سنة ٥٧٧هـ (١١٨١ م) وبدأ تلقّي العلم في دمشق ثم رحل الى بغداد
(٥٩٧هـ = ١٢٠١ م). واشتغل العزّ بن عبد السلام في دمشق بالتدريس
والافتاء وتولّى الخطابة في الجامع الاموي (٦٣٧هـ = ١٢٣٩ م). غير أن
صراحته وجرائته في محاربة البدع (كدقّ السيف على المنبر ولبس السواد في
خطبة الجمعة وصوم نصف شعبان) أحنق عليه رجال الدولة وأثار العامة ،
فهاجر الى مصر سنة ٦٣٩هـ وتولّى فيها القضاء والتدريس مدة وجيزة ،
إلاّ أن صراحته وجرائته اللتين كانتا وبالاً عليه في دمشق كانتا وبالاً عليه
في القاهرة أيضاً. وتوفي العزّ بن عبد السلام سنة ٦٦٠هـ (١٢٦٢ م).

وكان للعزّ بن عبد السلام كتب كثيرة في التفسير والحديث والاصول والفقه .
والفقه عنده راجع الى اعتبار المصالح ودرء المفاسد . وتصوّفه معتدل قريب من
تصوّف الغزاليّ ، وان كان مؤرخو الفقه مختلفين في حاله في التصوّف .
ونحن نستطيع أن نرى في العزّ بن عبد السلام رائداً في الاصلاح الديني شاقاً
للطريق الذي سلكه فيما بعد ابن تيمية .

(١) رسالة جامعية للسيد رضوان علي النابوي (جامعة دمشق، كلية الشريعة، ١٣٧٩هـ = ١٩٥٩م)

دَوْلُ الْمَمَالِكِ وَالتَّتَرِ

كان للأيوبيين ممالك يُسمّون البحرية لأنهم كانوا يسكنون في جزيرة الروضة في بحر (نهر) النيل في القاهرة . فلما ضعف الأيوبيون وتنازعوا أمرهم بينهم استبدّ ممالكهم بأمر الدولة وأقاموا سلطاناً منهم اسمه المعزّ عز الدين أيبك (٦٤٨ هـ = ١٢٥٠ م) .

في تلك الأثناء كان هولاكو حفيد جنكيزخان قد سقط بجحافل من التتر على خراسان وفارس وهدم المدن وأباد معظم سكانها ، ثم قاتل الباطنية وهدم حصونهم (٦٥٤ هـ) . وفي سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) دخل بغداد وأعمل فيها التدمير والحرق بعد أن قتل الخليفة المستعصم ورجال دولته . ثم اجتاحت التتر شماليّ الشام .

وكان للاجتياح التتري ثلاث نتائج بالغة الأثر : القضاء على الدولة العباسية في بغداد ، تدمير معالم العمران والقضاء على مئات الألوف من البشر ، واتلاف المكتبات في العالم الاسلامي .

ومع أن هولاكو نفسه عاذ الى ما وراء النهر لما بلغه موت أخيه ، فإن جحافل بقيت تنشر المهول في كل مكان . وفي المحرم سنة ٦٥٩ (ابلول - سبتمبر ١٢٦٠) استطاع الظاهر بيبرس البندقداري رابع سلاطين الممالك البحرية ان يهزم التتر في معركة عين جالوت قرب الناصرة (فلسطين) وأن يردّ خطرهم نهائياً عن الشام .

وما أن استقرّ التتر الوثنيون في بلاد الاسلام وأسسوا الايلخانات (الدول التتريّة) حتّى اعتنقوا الاسلام وقاموا بخدمة الثقافة الاسلامية مقاماً عظيماً ولكنه

لم يَمْنَحْ إسماعيلهم الاول الى الاسلام والى الثقافة الاسلامية .
أما في مصر والشام فان المماليك البحرية ظلوا يقارعون الإفرنج الصليبيين
حتى أجلبوهم نهائياً عن الساحل الشرقي للبحر الابيض المتوسط سنة ٧٠٢ هـ
(١٣٠٢ م) .

وفي أواسط سنة (٧٤٩ هـ = خريف ١٣٤٨ م) وصل وباء الطاعون الى
الشرق وجرف مئات الألوف من الضحايا ، وهو مستمر في اتجاهه غرباً
نحو أوروبا حيث عُرِفَ بالموت الأسود . قيل أن هذا الطاعون طال في مصر
سبع سنوات وجرف مَعَهُ مليوناً إلا مائة ألف ؛ وكانت ضحايا حلب خمس
مائة في اليوم الواحد ، وفقدت غزة اثنين وعشرين ألفاً في شهر واحد .

ولم يشذَّ المماليك البحرية عن مُسِنَّة مَنْ تقدمهم في شيء ، فانهم لما استتب
لهم الأمر وأرادوا التمتع بثمرات الملك اتخذوا ممالك جعلوهم جنوداً لهم
وأسكنوهم في أبراج قلعة القاهرة ، ومن هنا جاء اسم هؤلاء : « المماليك
البرجية » . ثم ضعفت عصبية المماليك البحرية وقوي المماليك البرجية ، واتخذ
منطق التاريخ طريقة وحلَّ المماليكُ البرجية محلَّ المماليك البحرية في حكم
مصر والشام (٧٨٤ هـ = ١٣٨٢ م) .

ولقد كانت سياسة المماليك البرجية عمراء : بدأوا بتتبع خصومهم بالقتل ،
فثارت الشام حيناً ثم استقرت لما عاد المماليك البرجية الى حسن السياسة . بعدئذ
تعرض حكم المماليك البرجية لهزات عنيفة : سقط تيمورلنك (تيمور الاعرج)
على الشام واجتاح مدنها تقتيلاً وتخريباً ثم حمل صناعاتها (أصحاب الصناعات) ،
من دمشق على الاخص (٨٠٤ هـ = ١٤٠١ م) ، الى سمرقند وأقام بهم
هناك حضارة مستأنفة غطت مع الايام على حضارة دمشق نفسها .

وفي غمرة الفوضى الادارية التي تميز بها حكم المماليك البرجية انتهز
الافرنج الفرصة وبدأوا غارات على سواحل الشام انتقاماً لطردهم منها ،
وكان مركزهم في جزيرة قبرس اليونانية . ولكن في سنة (٨٢٧ هـ = ١٤٢٤ م)
غزا الاشرف سيف الدين برسباي جزيرة قبرس غزوة كاسحة وحمل منها

عديداً من الاسرى فيهم الملك جانوس . فتوقفت بذلك غارات الافرنج على الشرق .

الخصائص الفكرية

امتاز عهد المماليك البحرية بالعمران في مصر والشام ، ببناء المساجد والمدارس وبالتفنى في بناء الدور والمساكن . وهم الذين خلفوا لنا البناء الابلق ، أي بناء الجدران صفوفاً أفقية متعاقبة من الحجر الابيض والحجر الاسود (أو الاحمر) ، كما نرى في حمص الى اليوم . وكثر في عهدهم تزيين البيوت من الداخل والخارج بالاشكال الهندسية والاغصان المتقاطعة وبالحشب المنقور تُجعل منه المنابر والابواب والنوافذ والسقوف ، وتجعل منه الجدران الداخلية في الغرف أحياناً . وزخرفوا أبواب المساجد بالشبّة (النحاس الاصفر) وجعلوا منه القناديل ومناراتها (الشمعدانات) .

أما في الجانب الآخر من العالم الاسلامي ، في الجانب المغولي ، فان العمران اتسع ، كما اتسع العمل الصحيح في الرياضيات والفلك والطب . على أن العرب قد خسروا في هذه الحقيبة في المشرق كلّ سلطانيّهم السياسيّ ، فلم يكن في المشرق كلّ آنذاك دولة عربية مذكورة . غير ان الأدب العربي والعلم كان لهما دولة مبسوطة الجناحين في كل مكان ، وان كان الشعراء العرب قد حرّموا الخطوة في بلاطات السلاطين الذين كانوا يهتمون بالفقه والعلوم الرياضية والطبيعية والاجتماعية اكثر من اهتمامهم بالادب الوجدانيّ .

نَصِيرُ الدِّينِ الطُّوسِيِّ

هو أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن ، ولد في طوس (٥٩٧ هـ = ١٢٠١ م) وبدأ حياته منجماً للباطنية . ولما بدأ هولاء غزوَهُ لِحَقِّ به نصير الدين ونال عنده حُظوة فأصبح مستشاراً ، كما كان مستشار أباقا بن هولاءكو . وجعل الشيعةُ الامامية في ايران نصير الدين رئيساً لهم لِسَعَةِ علمه ولنفوذه السياسي . وشهد نصير الدين مع هولاءكو اجتياح بغداد ، ثم توفي في بغداد سنة ٦٧٢ هـ (١٢٧٤) م ودفن في مشهد الكاظمية .

لنصير الدين الطوسي كتب كثيرة في عدد من فنون المعرفة بعضها تأليف وبعضها شروح أو اختصارات أو تحرير (تنقيح واصلاح) ، منها : تجريد العقائد ، قواعد العقائد ، مشاكل الاشارة (شرح على الاشارات والتنبيهات لابن سينا) ، تلخيص المحصل للفخر الرازي ، أوصاف الاشراف ، جواهر الفرائض (فقه) ، بقاء النفس بعد بوار البدن . اثبات العقل الفعّال . أما في علوم العدد خاصة فله المتوسّطات بين الهندسة والهيئة ، انعكاس الشعاعات ، البارع (في الفلك) . كتسطيح الكرة وتربيع الدائرة ، كمساحة الاشكال البسيطة والكُريّة ، كالجبر والمقابلة ، مقال في البرهنة على أن مجموع العددين المربعين (المضروب كل عدد - نهسا في نفسه) ، اذا كانا وتُرين (١ ، ٣ ، ٥ ، الخ) ، لا يكون مربّعاً ^(١) ، الزيج الإلخاني ، كالتذكرة في علم الهيئة ، رسالة في معرفة التقويم ، الرسالة الشافية عن الشكّ في الخطوط المتوازية .

(١) $2 \times 2 + 3 \times 3 = 13$ لا يكون منها عدد مجلور (قابل للجذر) .

مقامه وآراؤه :

كان نصير الدين منجماً بارعاً بنى له هولاكو المرصد العظيم في مراغة (التركستان) سنة ٦٥٧ هـ ؛ كما كان فلكياً ورياضياً وعالمًا طبيعيًا وفيلسوفًا . وهو أول من فصل المثلثات عن علم الفلك وجعل منها علماً قائماً بنفسه ، ثم فصل الكلام في المثلثات المسطحة والكُرْبَةِ ، وقد اعتمد في ذلك جهود المتقدمين ثم أضاف إليها أشياء من ابتكاره .

أ) استدرك الطوسي على أقليدس عدداً من البراهين النافعة في قضية المتوازيات (طوقان ٣٥١ ، راجع ٧٥) ؛ ويرى الاستاذ قلدي طوقان أن هذه القضايا مهمة جداً . غير أي الرسم الذي صنعه الناشر للكتاب غير صحيح لأن واضع الرسم جعل المتوازيات العمودية بين خطين أفقيين متوازيين في رأي العين . ثم ان عَرَضَ القضية كما جاء يمكن أن يكون واضحاً جداً عند المشتغلين بالرياضيات ، او لعلّ نفرأ لا يفهمون ذلك العرض الا بعد كدّ الدهن . من أجل ذلك أجزتُ لنفسي أن أضع القضية بلغتي :

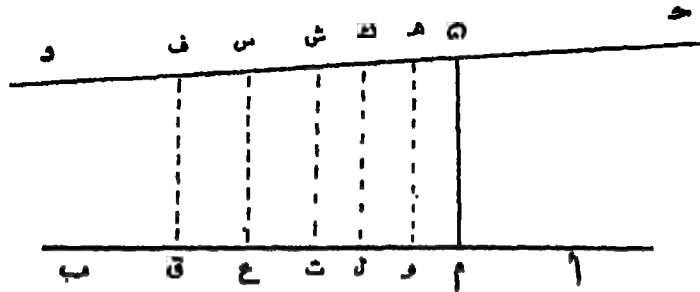
ليكن خط عليه أ ب ؛

لننزل من نقطة ن خارج هذا الخط خطاً عمودياً على أ ب يلقاه في م ؛ وليمرّ في ن خط عليه ج د ، بحيث تكون الزاوية م ن د حادة ^(١) . وليكن بين الخط أ ب والخط ج د خطوط عمودية على أ ب (هـ و - ك ل - س ع - الخ) ،

فالمطلوب أن نبرهن أن الخطوط العموديين بين أ ب وبين ج د تقصر تدريجاً كلما كانت أكثر بعداً عن ن م في اتجاه ب .
والرسم يجب أن يكون هكذا :

(١) توفي قلدي حافظ طوقان في شباط (فبراير) ١٩٧١ .

(٢) ليكن خط عليه أ ب ثم خط عليه ج د ، ولم نقل : خط أ ب ، خط ج د ، لأن المفروض في هذين الخطين أن يستنزا حتى يلتقيا .



ب) بقاء النفس^(١) . قال نصير الدين الطوسي :
 ... وأيضاً لا يجوز أن يكون البدن ولا مزاجه شرطاً في بقاء النفس ،
 لأن النفس هي الحافظة والمبقية للبدن ولزاجه بتدبيرها وإيراد الغذاء عليه بدلاً
 عما يتحلل منه . فان كان البدن أو المزاج (مزاج البدن) شرطاً في بقاء النفس
 لتزم الدور^(٢) . ولما فاضت النفوس عن مبدعها على البدن تعلقت به على
 أي المذهبين كان^(٣) ، لم يبق للبدن ولا لشيء مما يتعلق به تأثير عليته ولا
 تأثير شرطيته في وجود النفس ولا في بقائها ؛ فلا ينصرف النفس ففقدان البدن
 أو قطع العلاقة بينه وبينها بوجه ، وتبقى النفس موجودة دائمة بدوام مبدعها
 ومفيضها لوجوب وجود المعلول مع وجود علته واستحالة انفكاكه عنه ...

للتوسع والمطالعة

- مجموع الرسائل ، حيدرآباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٣٥٨ هـ .
- رسالة بقاء النفس بعد فناء الجسد وشرحها لأبي عبد الله الزنجاني ،
 القاهرة (مطبعة رعمسيس) ١٣٤٢ هـ .

(١) من الرسالة المطبوعة باسم « بقاء النفس بعد فناء الجسد بشرح الشيخ أبي عبد الله الزنجاني (مصر
 ١٣٤٢ هـ) ص ٤٣ .

(٢) لزم أن يكون البدن سبب بقاء النفس وأن تكون النفس سبب بقاء البدن .

(٣) يقول أفلاطون بفيض النفس على البدن حينما يوجد البدن (أي بأن النفس أقدم من البدن ،
 كانت موجودة قبل وجود البدن) . ويقول أرسطر يتعلق النفس بالبدن (بحدوث النفس ،
 بوجود النفس بعد وجود البدن الصالح) .

- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (الشرح لابن المطهر الحلي) طهران (مكتبة المصطفوي) ١٣٧٧ هـ .
- الاشارات والتنبيهات لابن سينا بشرح نصير الدين الطوسي (تحقيق سليمان دنيا) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٨ م .
- أخلاق محتشمي (بالعربية والفارسية) (تصحیح محمد تقی دانش بزوة) ، طهران ١٣٣٩ هـ .
- نصير الدين الطوسي ، لسليمان الظاهر (مجلة المجمع العلمي العربي نيسان - ابريل ١٩٦١ م) .

ابن النفيس

وُلِدَ علاء الدين أبو الحسن عليّ بن أبي الحزم القرشيّ المعروف بابن النفيس^(١) قرب مدينة دمشق سنة ٦٠٧ هـ (١٢١٠ م) ونشأ في دمشق وتعلّم فيها على نفَرٍ من الاطباء أقدمهم الشيخ رضيّ الدين أبو الحجاج يوسف بن حيدرة الرّحبيّ. ومن شيوخه (أساتذته) الحكيم مهذب الدين أبو محمّد عبدالرحيم ابن عليّ اللخوار (ت ٦٢٨ هـ = ١٢٣١ م)، وعمران الاسرائيلي (ت ٦٣٧ هـ = ١٢٣٩ م).

كان ابن النفيس صديقاً ورفيقاً دراسةً لموفقّ الدين أبي العباس أحمد ابن القاسم المعروف بابن أبي أصيبعة وصاحب الكتاب المشهور «عيون الانباء في طبقات الاطباء»، درساً معاً في دمشق (وكانت أسرة ابن أبي أصيبعة أسرة أطباء)، ولعلّ ابن النفيس درس مع ابن أبي أصيبعة في القاهرة أيضاً. ويبدو أن الصديقين هجرا دمشق الى القاهرة معاً واشتغلا في المستشفى الناصريّ، فرقي ابن النفيس حتى اصبح رئيساً للمستشفى، وصار ابن أبي أصيبعة يتولّى التّكحيل (مداواة العيون) فيه. وبعد مدة عاد ابن أبي أصيبعة الى الشام، وبقي ابن النفيس في القاهرة حتى توفي فيها سنة ٦٨٦ هـ (١٢٨٨ م)؛ وقيل بعد ذلك بقليل.

(١) هذا الفصل مبنيّ في مظهره على كتاب :

Ibn an-Nafis et la découverte de la circulation pulmonaire, par Abdul Karim Chéhâdè (Institut Français de Damas), Damas 1955.

راجع أيضاً : GAL I 649 f., Suppl. I 889 f.

مقامه وآثاره

اشتغل ابن النفيس باللغة والفقه والفلسفة والكلام ، ولكن اهتمامه واشتهاره كانا في الطب . كان ابن النفيس طبيباً ماهراً عالماً بصناعة الطب من الناحيتين النظرية والعلمية . ومن معاصريه ممن ساواه ابن سينا ، ومنهم من رفعه فوق ابن سينا . وابن النفيس ينصح بممارسة التشريح والمقارنة في ذلك بين أجسام الحيوانات ، ولذلك فائدتان : أولاًهما أن هذا التشريح المقارن يساعد على فهم جسم الانسان ، والثانية منهما أن التشريح عموماً يؤدي الى فهم وظائف الاعضاء ، وهذا بدوره يؤدي الى البراعة في شفاء المرضى . ولقد اهتم ابن النفيس كثيراً بتشريح القلب وتشريح الخنجرة ، لما كان يرى من الصلة بين التنفس وبين النبض ، أو بين التنفس وبين انتقال الدم من الرئة الى القلب ومن القلب الى الرئة . ومن الممارسة المستمرة للتشريح توصل ابن النفيس الى اكتشاف الدورة الجزئية (الصغرى) للدم .

ولابن النفيس كتب عديدة جداً ضاع معظمها . من هذه الكتب التي وضعها شرحاً أو تأليفاً : الكتاب الشامل في الطب - الملهذ في الكحول (لمعالجة العيون) - المختار من الاغذية - شرح فصول أبقراط - شرح مقدمة المعرفة - شرح مسائل حنين بن اسحق - شرح الهداية في الطب (لابن سينا) - الموجز في الطب (مختصر كتاب القانون لابن سينا) شرح قانون ابن سينا - شرح تشريح القانون - تفسير العلل وأسباب الامراض . ثم له كتب في موضوعات أخرى : الورقات (في المنطق) ، المختصر في علم أصول الحديث ، الخ .

الكلام على الدورة الدموية الجزئية (الصغرى)

في شرح تشريح القانون الذي صنعه ابن النفيس على قسم التشريح في كتاب القانون لابن سينا يهتم ابن النفيس بتشريح القلب واتصال العروق به ثم يتكلم على الدورة الصحيحة للدم من القلب الى الرئة ومن الرئة الى القلب . ويعتبر الدارسون أن الكلام على هذه الدورة الجزئية للدم جديد في تاريخ الطب بالاضافة الى عصر ابن النفيس وبالاضافة الى الاعصر التالية حتى أوائل القرن السابع عشر .

نص من شرح تشریح القانون

الشريان الوريدي :

ان هذا العرق شبيه بالاوردة وشبيه بالشريان . أما شبهه بالاوردة فلأنه من طبقة واحدة وأن جريمه سخيـف وأنه على قِوام ينقذ فيه الدم لغذاء عضو . وأما شبهه بالشرايين فلأنه ينبض وينبت على قوْلهم من القلب وينقذ فيه هواء للتنفّس . ولما كان نبض العروق من خواصّ الشرايين ، لا جرّم ، كان إلحاق هذا العرق بالشرايين أولى ، ولذلك يسمّى شرياناً وريدياً لا وريداً شريانياً . ونقول ان العروق التي تنبت (ينبت) في الرئة تخالف جميع عروق البدن ، وذلك لأن في جميع الاعضاء يكون للعرق الضارب طبقتان ، ولغير الضارب طبقة واحدة . والضارب مُستَحْصِفٌ ، وغير الضارب سخيـف . وعروق الرئة بالعكس من هذا : واختلفوا في سبب ذلك ... والذي نقوله نحن ، والله أعلم ، إن القلب لما كان من أفعاله توليد الروح ، وهي انما تكون من دم رقيق جداً شديد المخالطة لجريم هوائي ، فلا بدّ وان يجعل (١) في القلب دم رقيق جداً وهو التمكن (٢) أن يحدث الروح من الجرم المختلط منهما ، وذلك حيث تولد الروح وهو في التجويف الأيسر من تجويفي القلب . ولا بدّ في قلب الانسان ونحوه مما له رئة من تجويف آخر يتلطّف فيه الدم ليصلح لمخالطة الهواء ، فان الهواء لو خلط بالدم ، وهو على غليظة ، لم يكن من جملةتها جسم متشابه الاجواء . وهذا التجويف هو التجويف الايمن من تجويفي القلب . واذا لطف الدم في هذا التجويف فلا بد من نفوذه الى التجويف الايسر حيث مولد الروح . ولكن ليس بينهما منفذ ، فان جرم القلب هنالك مصمت ليس فيه منفذ ظاهر ، كما ظنّه جماعة ، ولا منفذ غير ظاهر يصلح (١) نفوذ هذا الدم كما ظنّه جالينوس ، فان مسام القلب هناك مستحصفة وجريمه غليظة (١) ، فلا بدّ وأن يكون هذا الدم اذا لطف نفذ في الوريد الشرياني الى الرئة لينبت في جرمها ويخالط الهواء ويتصفّى ألطف ما فيه

(١) كلمة «يجمل» غامضة ؛ لعلها : يحصل . والمعنى «يوجد» . (٢) كذا في الأصل .

وينفذ الى الشريان الوريدي لوصوله الى التجويف الايسر من تجويفي القلب وقد خالط الهواء وصلح لأن يتولد منه الروح ، وما يبقى منه أقلّ لطافة تستعمله الرئة في غذائها . ولذلك جعل الوريد الشرياني شديد الاستحصال ذا طبقتين ليكون ما ينفذ من مسامه شديد الرقة ، وجعل الشريان الوريدي سخيلاً ذا طبقة واحدة ليسهل قبوله لما يخرج من ذلك الوريد . ولذلك جعل بين هذين العرقين منافذ محسوسة .

وأما قوله (قول ابن سينا) : وأول ما ينبث (ينبت) من التجويف الأيسر شريانان ...

المراد أن هذين الشريانين هما أول شرايين البدن كله ... وإنما كان نبات هذين (الشريانين) من التجويف الأيسر لأن الشريان المطلق منهما ينفذ فيه الروح الى الاعضاء كلها ، وإنما يمكن ذلك بأن يكون تجويفه مبتدئاً من التجويف الذي يتم فيه تكون الروح ، وذلك هو التجويف الايسر من تجويفي القلب . وأما الشريان الوريدي فلأنه عندهم لأجل نفوذ الروح الى الرئة وأخذ الهواء منها ، وعندنا أنه كذلك . ولكن الهواء الذي يأخذه من الرئة لا بد وأن يكون مخالطاً للدم مخالطة يصلح معها لأن يكون منه الروح .

واعلم أن نبات هذين الشريانين ليس من التجويف الايسر ، بل من الجرم الذي بين بطني للقلب ، لكنهما مع ذلك مائلان الى التجويف الايسر حتى يكون تجويفهما متصلين بذلك التجويف مُورَباً . (لذلك) كان النافذ من ذلك التجويف منحرفاً الى اليمين قليلاً حتى يدخل في تجويفهما . ومعنى كونهما نابتين من هناك لا أنهما ينبتان من هناك كما ينبت النبات من الارض ، كما يقولون ، بل انهما متصلان بذلك الموضع كاتصال الثابت ... واتصال الدم الذي يغلو الرئة الى الرئة من القلب ، هذا هو الرأي المشهور ، وهو عندنا باطل ، فان غذاء الرئة لا يصل اليها من هذا الشريان لأنه لا يرتفع اليها من التجويف الأيسر من تجويفي القلب ، إذ الدم الذي في هذا التجويف إنما يأتي إليه من الرئة ، لا أن الرئة تأخذه منه . وأما نفوذ الدم من القلب الى الرئة فهو في الوريد الشرياني ...

أَعْقَابُ الْحَرَكَةِ الْفِكْرِيَّةِ فِي عَهْدِ الْمَمَالِكِ وَالتَّر (المغول)

كان في عهد الممالك في مصر والشام وعهد التتر (المغول) في العراق وفي البلاد التي تقع شرق العراق حركة أدبية وحركة فكرية ناشطتان . إلا أن الاضطراب السياسي حال دون استفادة العرب من النتاج الفكري الزاخر الذي امتلأ به ذلك العهد . ان النتاج الفكري ، في جوانبه النظرية وجوانبه العملية ، كان كثيراً ولكن أثره في المجتمع الاسلامي كان قليلاً جداً .

فمن المُخَضَّرِمين بين العهد السلجوقي والعهد المملوكي ابن أبي أُصَيْبِيَّة (ت ٦٦٨ هـ = ١٢٢٣ م) ، زميل ابن النفيس في الدراسة وفي الطبابة ، وصاحب كتاب عيون الانباء في طبقات الاطباء . هذا الكتاب مبني على العصور والأصقاع ، وقد بدأه مؤلفه بالاطباء اليونانيين لِقِدَمِهِمْ ، ثم نثى بأطباء الدولة العباسية ، ثم ذكر أطباء بلاد خراسان والهند فأطباء بلاد المغرب ، ثم ذكر أطباء مصر والشام .

وبما أن الاطباء كانوا في كثير من الاحيان ، علماء في الرياضيات ، الفلك وأدباء وشعراء وذوي مشاركة في العلوم الفلسفية ، فان ابن أبي صبيعة قد أورد مع ترجماتهم شيئاً من جهودهم في كل ميدان جالوا فيه ، مع ذكر مؤلفاتهم في كل باب . وهذا الكتاب خزانة من خزائن العلم الثمينة .

ومن اعلام تلك الحقبة ابن خَلِّكَان (ت ٦٨١ هـ = ١٢٨٢ م) وكان طبيباً غير بارع فيما يبدو ، ولكنه كان قديراً في الفقه حتى تولى القضاء في

مصر وفي الشام . ثم كان أديباً بارعاً ، وله كتاب وفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزمان جمع فيه أكثر من ثمانمائة ترجمة للأدباء والفقهاء والعلماء . ولابن خلكان براعة في اختيار حوادث الترجمة مع الإشارة الى خصائص الاديب أو الفقيه أو العالم وذكر شيء من آرائه وكلامه أحياناً . وابن خلكان يكثر الاستطراد في ثنايا التراجم عادة . ومع أن ذلك مخالف للأسلوب العلمي ، فانه عندنا اليوم ذو نفع ظاهر ، فقد ترجم ابن خلكان في ثنايا عدد من الترجمات لنفر لم يفردهم في كتابه بتراجم خاصة . ثم ان في هذا الاستطراد لنا اليوم نفعاً آخر هو أنه حفظ لنا أخباراً تاريخية أو اجتماعية أو أدبية ضاعت أصولها التي اعتمد هو عليها .

ومن المفكرين البارزين في هذه الحقبة أبو يحيى زكريا بن محمد القزويني (ت ٦٧٢هـ = ١٢٧٣م) ، وله كتابان : عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ثم عجائب البلدان (ويسمى أيضاً : آثار البلاد وأخبار العباد) . القزويني دقيق الملاحظة عميق التفكير : وقف يتعجب من اعتداء النحل الى عمل بيوته من الشمع على شكل يعجز عن مثله المهندس بالمسطرة والبركار ؛ كما أحسن تحليل خزن مياه الأمطار في باطن الأرض في الشتاء ثم خروجها من الينابيع . وكان يرى أن الأرض كروية وأنها تدور على نفسها ؛ وأن ما نشاهده من حركة الكواكب والنجوم في السماء ليس راجعاً الى دوران تلك الكواكب والنجوم على ما نرى بأعيننا ، بل الى دوران الأرض على محورها (ونحن عليها) فيخيل لنا أن الكواكب والنجوم تجري في السماء على ما ألفنا .

ومن الشعراء الذين مثلوا تطوراً بارزاً في الاتجاه الديني البوصيري (ت ٦٩٥هـ = ١٢٩٥م) ، وكان محدثاً وزاهداً ورعاً وشاعراً بلغ فنّ البديعيات (مدح الرسول) في شعره الغاية .

اشتهر البوصيري بقصيدتين : « الحمزية النبوية » و « البردة » أو البرءة ، وفيها :

فان فضل رسول الله ليس له حَدٌّ فيُعَرَّبَ عنه ناطقٌ بضم :
لم يَمْتَحِنَا بما تَعَبَا العقولُ به حِرْصاً علينا فلم تَرْتَبْ ولم نَهِم^(١)
فمبلغ العلم فيه أنه بشرٌ وأنه خيرٌ خلق الله كلهم .
كفاك بالعلم في الأُمِّيِّ مُعْجِزَةٌ في الجاهليَّة والتأديب في اليَتَمِ !

ومن أعلام العهد المغولي أبو جعفر محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن
الطيططقي (ت ٧٠٩ هـ = ١٣٠٩ م في الغالب) ، وقد اشتهر بكتاب صغير
الحجم اسمه « الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية » كُتِبَ لفخر
الدين عيسى المغولي صاحب الموصل .

يبدأ كتاب « الفخري » بمقدمة في فضل العلم ومدح فخر الدين بحسن
السياسة ورجحان العقل وبالكرم . ثم يصوِّر ابن الطقطقي أهل زمانه تصويراً
نعرفه في أهل كل زمان : حباً للمادة وانصرافاً عن معالي الامور وموافقة
لصاحب الدولة القائمة ولو خالفوا في ذلك مبادئهم ومذاهبهم .

ثم يأتي في الفصل الاول كلامٌ على أصل الملك وحقيقته وانقسامه رئاسات
دينية ورئاسات دنيوية ، وهو فصل جامعٌ يمتنع وإن كان على خلاف النسق
المنطقي . بعدئذ يتناول ابن الطقطقي التاريخ السياسي فيتكلم على خليفة خليفة من
من أبي بكر الصديق أول الخلفاء الراشدين الى المستعصم آخر الخلفاء العباسيين ،
ويتناول الأحداث البارزة ثم يوشىها أحياناً بالكلمات الظريفة والاشعار
الظريفة والأقوال اللطيفة التي توضح سير التاريخ وتنهض دليلاً على صحة
ما يترأى لنا من أنه بعيد عن المعقول . ومع كل خليفة ذكر لوزرائه .

ومن أعلام عصر الماليك جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم المعروف
بابن منظور (ت ٧١١ هـ = ١٣١١ م) ، وله كتب مختلفة في اللغة والادب
والتاريخ والعلم ، ولكنه شهر بقاموسه « لسان العرب » وهو معجم واسع
موثوق مقيّد بالشواهد من القرآن والحديث والشعر .

(١) ارتاب : شك . هام : غيل ، حار .

ابن تيمية

ولد تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحرّاني الحنبلي المعروف بابن تيمية في حرّان (شمالی العراق) ، سنة ٦٦١ هـ (١٢٦٣ م) . ولما وصل سيل التّمر الى حرّان انتقل آل تيمية الى دمشق (٧٧٦ هـ) . وفي دمشق درس ابن تيمية العلوم العربية والدينية ، ثم اتسعت مداركه بمطالعة الخاصة . ثم انه جلس للتدريس والفُتيا وهو في العشرين من عمره .

كان ابن تيمية سلفياً يعتمد القرآن والحديث وسيرة السلف من أهل السنة والجماعة . ثم ان اعتناقه للمذهب الحنبلي أكسبه صراحة وتشدّداً في ما كان يعتقد أنه الحق حتى ناله أذى كبير من رجال الدولة ومن العامة . وهاجم ابن تيمية أصحاب البدع وأعداء الاسلام ومخالفی أهل السنة من الباطنية والمتكلمين والفلاسفة والصوفية . وسُجن ابن تيمية مراراً في القاهرة ودمشق ، ثم توفي في دمشق سنة ٧٢٨ هـ (١٣٢٩ م) .

مكانته وآراؤه :

ابن تيمية من المجتهدين المصلحين نقد أهل عصره بنظر « العقل الذي لا يخالف الشرع » . ولقد حمل على الاشعرية أيضاً في الناحية التي جانبوا فيها مذهب السلف واستعاضوا عنه بالجلد الفلسفي في نصرة الدين .

ونظّم ابن تيمية المذهب الحنبلي ، وكان يرى أن الامام أحمد بن حنبل قد يخطئ في آرائه ولكنه لا يخطئ في روايته للحديث . ولم يكن ابن تيمية مُشبّهاً ، كما زعم خصومه ، غير أنه كان في قوله بصفات الله لا يبعد كثيراً عن رأي الاشعرية : ان الله عنده يستوي على العرش — لأن الله تعالى قد ذكر ذلك عن نفسه — ولكننا لا نعرف كيفية استوائه ، ولا نحن نشبهه استواءه باستواء البشر على ما يستوون أو يجلسون عليه .

ووجه الاجتهاد عند ابن تيمية أن الالفاظ الواردة في القرآن والدالة على صفات الله وأفعاله يجب أن تفهم الفهم المخصوص بها مع إجراء

معانيها على هج يليق بالله تعالى . واذا نحن وجدنا في القرآن أو الحديث لفظاً محتاجاً الى التأويل فإننا لا نتأوله برأينا ، بل نتطلب تفسيره بالقرائن الموجودة في القرآن والحديث ، اذ لا بدّ من أن يكون هذا اللفظ قد ورد في آية ما أو حديثٍ ما دالاً بوضوح على المعنى الذي ظننّا أنه محتاج الى تأويل^(١).

ولعل جانباً كبيراً من اتجاه ابن تيمية يتّضح لنا اذا استعرضنا عدداً من كتبه : جمع كلمة المسلمين — عقيدة أهل السنة والفرق الناجية — الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان — اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم — الرسالة المدنية في المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى — عرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات والأحاديث — النبوات — المعجزات والكرامات — الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح — الوصية الجامعة لخير الدنيا والآخرة — إيضاح الدلالة في عموم الرسالة — الصارم المسلول على شاتم الرسول — قصيدة في مسألة القضاء والقدر — معارج الوصول الى معرفة الاصول — موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول — نقض المنطقي — الرد على المنطقيين — نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان — بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية — منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والباطنية — حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود وبطلانه بالبراهين العقلية والعقلية — رفع الملام عن الأئمة الاعلام — القياس في الشرع الاسلامي واثبات أنه لم يرد في الاسلام نصٌّ يخالف القياس الصحيح (بالاشتراك مع ابن قيم الجوزية) — الوساطة بين الخلق والحق — قاعدة جلييلة في التوسّل والوسيلة — ... استحباب زيارة خير البرية الزيارة الشرعية — السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية — الحسبة في الاسلام .

ومن أعلام الأدباء في عهد المماليك شهاب الدين أبو العباس أحمد بن

(١) راجع موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ١٠ : ١ .

عبد الوهّاب المعروف بالنويري (ت ٧٣٢هـ = ١٣٣٢ م) والذي اشتهر بكتابه «نهاية الارب في فنون العرب» ، وهو في الحقيقة كتاب فلك وجغرافية وطبيعيّات وتاريخ واجتماع وآداب وسياسة . ولم يقصد النويري أن يعالج هذه الموضوعات معالجة علمية بقدر ما أراد أن ينسّقها تنسيقاً يُسهّل الرجوع اليها على الادباء . والكتاب ضخم ، وفيه معارف جليّة وفيرة في حياة العرب وعاداتهم خاصة .

ومن اعلام المؤرّخين اسماعيل بن عليّ المعروف بالملك المؤيد أبي الفداء . كان أبو الفداء من أعقاب الايتوبيين ، دخل في خدمة المماليك ثم استطاع أن ينال عندهم حظوة وجاهاً وأن يتولّى حكم مدينة حماة (٧١٠هـ = ١٣١٠ م) . وكانت وفاته سنة ٧٣٢هـ (١٣٣١ م) .

وكان أبو الفداء أديباً مؤرخاً ومن الذين يشجّعون العلم والأدب . وله كتب أشهرها «المختصر في أخبار البشر» اختصر فيه تاريخ ابن الاثير ثم استمر فيه الى سنة ٧٢٩هـ وطواه على مكّاتٍ من الحياة الاجتماعية والادبية والعلمية .

ومن المؤرّخين لرجال الاسلام في الدين والعلم الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبيّ (ت ٧٤٨هـ = ١٣٤٧ م) ، له من الكتب : تاريخ الاسلام وطبقات مشاهير الاعلام - دول الاسلام (تاريخ عامّ للدول الاسلامية) - ميزان الاعتدال في نقد الرجال (رواة الحديث) - العبير في أخبار البشر من غير - تاريخ سيرّ اعلام النبلاء .

ومن المؤلفين الذين تناولوا موضوعات متنوّعة شهاب الدين أبو العباس أحمد بن فضل الله العمريّ (ت ٧٤٨هـ) وان كانت شهرته قائمة على كماليّات الابصار في ممالك الامصار ، وهو كتاب مقصودةٌ به الجغرافية وان كان يجمع تاريخاً وأدباً واجتماعاً وجوانباً من العلوم الطبيعية .

ومن المجتهدين المصلحين في هذه الحقبة أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن

أيوب الزرعي^(١) الدمشقي (٦٩١-٨٧٥١) المعروف بابن القيم أو بابن قيم الجوزية لأن أباه كان قيساً على الجوزية ، وهي مدرسة كانت في دمشق منسوبة إلى محيي الدين بن حافظ بن الجوزي . وكان ابن القيم تلميذاً لابن تيمية ، وقد عني ابن تيمية به عناية خاصة فنشأ مثله سلفياً مقاوماً للبدع فناله من الاضطهاد والاعتقال مثل ما كان قد نال شيخه ابن تيمية . ولقد رأى ابن القيم أن الإصلاح الحقيقي للمسلمين هو توحيد آرائهم في الشرع بنيل الخلافات المذهبية . ثم انه رأى أن ذلك ممكن اذا تركنا تقليد الآباء وذوي الجاه منا في أمورنا واعتمدنا ما ورد في القرآن وفي الحديث النبوي ثم تركنا التلاعب بأحكام الدين جرّاً لمنافع الدنيا بشيء سمّاه الفقهاء « الحيل الشرعية » . والحيلة الشرعية في الاصل هي التحيل على قلب طريقة مشروعة وضعت لأمر معين واستعمالها في حالة أخرى توصلنا الى اثبات حق أو دفعاً لمظلمة أو تيسيراً لعمل تدعو اليه الحاجة ، على شرط ألا تهدم الحيلة الشرعية مصلحة شرعية^(٢) . فمن الحيل الشرعية المحرمة عند الجميع أن يُقرض رجل مائة دينار مثلاً ويشترط المقرض عليه أن يرد له المائة ديناراً وأن « يهبه » فوقها ديناراً أو خمسة دنانير أو أكثر . ان استعمال كلمة « يهبه » هنا حيلة شرعية ، ولكنها محرمة لأن العمل (أخذ خمسة فوق المائة المقرضة) رباً صريح . أما الحيل المباحة فانها اذا توثقت لم تكن حيلة « بل تطبيقاً جانبياً للأحكام » . ولكن يبدو أن الفقهاء كانوا في أيام ابن القيم كثيري اللجوء الى الحيل الشرعية فتشدد ابن القيم في اجازتها ما لم تكن ظاهرة الاباحة حتى يستوي فيها التحيل والجواز . وكذلك قبل ابن القيم القياس ، ثم أنكر من التصوف ما كان متطرفاً أو مخالفاً للشرع .

(١) زرع قرية في حوران .

(٢) راجع فلسفة التشريع الاسلامي لصبيحي المحمصاني (الطبعة الثانية ، بيروت ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م) ١٦٨ .

ولابن القيم عدد من الكتب بعضها مُشابهٌ جداً لكتب شيخه ابن تيمية :
شفاء الغليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل - أعلام الموقعين
عن رب العالمين - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية - هداية الحيارى من
المسلمين والنصارى - القصيدة النونية (الكافية الشافعية في الانتصار للفرقة
الناجية) - القياس في الشرع (راجع كتب ابن تيمية) - زاد المعاد في هدى
خير العباد - التبيان في أقسام القرآن .

ومما يجب أن يشار اليهم في هذه الحقبة من علماء الرياضيات شهاب الدين
ابن الهائم القرطبي المقدسي المتوفى في القدس سنة ٨١٥ هـ (١٤١٢ م) ،
وكان على شيء من البراعة في الحساب والجبر وفي الفرائض (تقسيم الموارث)
ولذلك يلقب بالقرطبي . ولابن الهائم من الكتب رسالة اللمع (في الحساب
الذهني الذي لا نستعمل فيه الورق والقلم) - الوسيلة (في الحساب ، مثل
اللمع) - مرشد الطالب الى أسنى المطالب (في الحساب) .

ومنهم غياث الدين جمشيد بن مسعود المعروف بالكاشي (ت نحو ٨٤٠ هـ
= ١٤٣٦ م) لأنه من أهل كاشان . ثم انه انتقل الى سمرقند وعمل مع علاء
الدين بن أولوغ بك بن شاه رخ أمير بلاد ما وراء النهر (٨٥٠ - ٨٥٣ هـ)
في مرصد سمرقند .

المغرب

(إفريقية والمغرب والأندلس)

بدأ العرب الفتح في إفريقية وراء مصر غرباً مع مجيء عثمان بن عفان الى الخلافة ، سنة ٢٣ هـ (٦٤٤ م) ، ولكن لم يستقر الفتح العربي في ما بين مصر وتونس إلا نحو سنة ٥٠ هـ (٦٧٠ م) . وكان ذلك راجعاً الى سببين ، أولهما أن الروم البيزنطيين أصرّوا على الاحتفاظ بالجزء الغربي من أمبراطوريتهم أطول مدة ممكنة بعد أن أجلاهم المسلمون عن الجزء الشرقي منها في مدة قصيرة جداً ؛ وكان الفرنجة النازلون في غربي أوروبا يساعدون الروم في ذلك صدأً للموجة العربية الزاحفة نحو الغرب . وكان الروم والفرنجة يسيطرون على جميع شواطئ المغرب . ثم ان جانباً غير قليل من البربر ، سكان افريقية غرب مصر ، كانوا على الوثنية وكان في طبيعة رؤسائهم ومصلحتهم أن يصدّوا جيوش التوحيد .

وفي مدى جيل من الدهر دخل البربر في دين الله وأصبحوا جنود الفتح تحت رايته . ومع أن القيادة العليا لفتح الاندلس كانت لموسى بن نصير ، وهو عربي ، فإن القيادة العملية كانت لطارق بن زياد وهو من البربر . ثم ان الجنود العرب كانوا قلة ضئيلة بالاضافة الى البربر الذين كانوا يتلاحقون موجات متتالية من قلب المغرب .

وفتح المسلمون الاندلس في مدى عامين اثنين بين سنة ٩٢ و ٩٤ هـ (٧١١-٧١٣ م) ، والاندلس تزيد في مساحتها على ستمائة ألف كيلومتر مربع .

والذي ساعد المسلمين على فتح الاندلس بسرعة نُفُورَةُ أَهْلِ الاندلس الوطنيين من الظلم الاجتماعي (الديني والسياسي) الذي كان يحكمهم القوط والروم يُنْزِلُونَهُ بِهِمْ .

لقد كان فتح الاندلس باسم دولة بني أمية ، ولكنَّ بَعْدَ عاصمة الامويين عن الاندلس واضطراب الامور على الامويين في الشام وخراسان شَغَلَا الامويين عن الاندلس الا قليلاً . من أجل ذلك كثرت الاضطرابات في الاندلس في عصر الولاة ، منذ الفتح الى أن اُسْتُبْدِيَ بالاندلس عبد الرحمن الداخل سنة ١٣٨ هـ (٧٥٦ م) وأُسِّسَ فيها دولة مروانية^(١) .

بنو أمية في قرطبة

وقف عبد الرحمن الداخل على الحياض في كلِّ شأن لا يتصل به مباشرة ، كما فعل معاوية لما أسَّس الدولة الاموية في الشام . ولم يتخذ عبد الرحمن لقب « خليفة » - مع أن حُجَّتَهُ في الاستيلاء على الاندلس أنه كان يريد أن يعيد دولة الخلفاء الامويين - بل اكتفى بلقب « أمير » كيلا يثير العباسيين في العراق وأنصار العباسيين في الأندلس نفسها .

وكذلك قطع عبد الرحمن صلته بالمغرب كي يتفرَّغ للاندلس وحدها . في ذلك الحين نبت الدولة الرُّسْتَمِيَّة في تاهرت (القطر الجزائري) ، سنة ١٤٠ هـ (٧٥٧ م) ، وهي دولة للخوارج الإباضية أسَّسها عبد الرحمن بن رُسْتَمٍ المنتسب الى القائد الفارسي رُسْتَمٍ الذي قتله العرب في معركة القادسية . ولم يحالف عبد الرحمن الروم على العباسيين ، ولا قاتل الروم والفرنجة . ولما ظنَّ شارلمان المشهور أن مسالمة عبد الرحمن قد تكون ضعفاً ثم هاجم الاندلس (١٦١ هـ = ٧٧٨ م) ، تصدَّى له عبد الرحمن وهزمه هزيمة مُنْكَرَةً تحدَّث بها التاريخ والأدب فنشأت على حواشيتها أغنية رولان المشهورة في تاريخ الادب الفرنسي .

(١) راجع فوق ، ص ١٩٧ .

وكان عبد الرحمن نافذ البصيرة في العمران ، وقد وسع جامع قرطبة وهندس فيه نظاماً من الأعمدة جعلته مثل غابة من النخيل ، ولكن ظل كل مُصلٍ حيث كان من المسجد يرى الامام على المنبر وفي المحراب . وقبل أن يتوفى عبد الرحمن سنة ١٧٢ هـ (٧٨٨ م) ، ضمن بقاء الحكم في عقبه .

وجاء بعد عبد الرحمن ابنه هشام الرضي ، وفي أيامه انتقل المذهب المالكي الى الاندلس ، وكان أهل الاندلس من قبل على مذهب الامام الاوزاعي . ولقد استقر المذهب المالكي في الاندلس لأسباب منها أن رحلة أهل المغرب والاندلس كانت الى الحجاز فاحتك فقهاؤهم بالامام مالك نفسه ثم نشروا مذهبه في صقهم . ويرى ابن خلدون أيضاً أن حال أهل المغرب من البداوة كانت كحال أهل الحجاز . فكان المذهب المالكي أقرب الى يثتيم وتفكيرهم . ويحسن أن ننسى أن الدولة الروانية في الاندلس لم تشأ تشجيع المذهب الحنفي الذي كان يتسع في العالم الاسلامي يومذاك لأنه في الواقع كان مذهب الدولة العباسية .

وفي أيام هشام الرضي أيضاً نشأت الدولة الإدريسية^(١) . وبعد هشام الرضي جاء ابنه الحكم الرضي ، سنة ١٨٠ هـ (٧٩٦ م) ، ولم يكن قديراً كجدّه ولا تقياً كآبيه ، ثم استكثر من الجنود العلوج والمستعربين^(٢) . واستغلّ الدعاة العباسيون والفقهاء حال الحكم هذه وأثاروا عليه أهل الربض (الجانب الجنوبي من قرطبة) فكانت هيبة الربض الاولى والثانية سنة ١٨٩ و ٢٠٢ هـ (٨٠٥ و ٨١٨ م) قتل من أهل الربض خلق كثير ، ثم اجلى الحكم ستين ألفاً منهم عن الاندلس . وبين الهيجتين في قرطبة كانت وقعة الحفرة في طليطلة ، سنة ١٩١ هـ (٨٠٧ م) حيث دبر الحكم مع قائده عمرو بن يوسف مقتل سبعمائة من رؤساء

(١) راجع فوق ، ص ٢٣٧ - ٢٣٨ .

(٢) العلوج : الفرنجة . المستعربون : الفرنجة الذين تعلموا اللغة العربية ولكن لم يدخلوا في الاسلام .

المولدين^(١) الذين كانوا يكثرون الثورة عليه . على أن العصبية العربية ضعفت كثيراً في أيام الحكم لكثرة اختلاط العرب بالمولدين من طريق الزواج ، كما كان قد حدث في المشرق لما كثر الاختلاط بالزواج أيضاً بين العرب والموالي . وخلف عبد الرحمن الأوسط^(٢) أباه في الحكم ، سنة ٢٠٦ هـ (٨٢٢ م) ، وفي أيامه أثارت البابوية بمعونة الفرنجة في فرنسة حركة الاستخفاف في وجه الدولة العربية ، وذلك بأن يقوم مستعرب قرب جامع قرطبة فيستخف بالرسول (يشتمه مثلاً) . وكان الجمهور من المسلمين يثور بالمستخف ويقتله . وبعد قليل يقوم مستخف يفعل فعل صاحبه فيجلب به ما حل بصاحبه . ثم تبادت الفتنة وأدركت الدولة الخطر من بقاء الأمر في يد العامة من الطرفين ، فأصبح الشرطة يقبضون على المستخف ويحملونه الى القاضي . فكان القاضي يحاكمه على الاختلال بالامن ثم يأمر بقتله .

عند ذاك اجتمع رجال الدين والزعماء من المستعربين وأصدروا منشورا يأمرون فيه العامة منهم بالتوقف عن هذه الحركة الرعناء التي باتت تهدد المصالح السياسية والاقتصادية ؛ وكان نفر كثير من المستعربين في مناصب الدولة العادية والعالية . واستجاب العامة من المستعربين لرؤسائهم . ولم تشأ البابوية أن تقف هذه الحركة فبرز الرهبان بأنفسهم لمتابعة حركة الاستخفاف . ولكن سياسة الدولة لم تتبدل .

عندئذ لحأت البابوية والفرنجة الى تنظيم ثورات مسلحة واختاروا لها رؤساء يتظاهرون بالإسلام استدراجاً لعوام المسلمين . واشتهر من هذه الثورات ثورة عمر بن حفصون التي تبادت واتسعت ثم استولى القائمون بها على قلاع منيعة وبقاع واسعة وهددوا قرطبة نفسها .

بدأت هذه الثورة سنة ٢٥٦ هـ (٨٧٩ م) ، في أيام الامير محمد بن عبد الرحمن . ولقد عجز الامراء الامويون عن القضاء عليها لأنها كانت تغذى

(١) المولدون في الاندلس هم المسلمون الذين كانوا ينتمون الى أصل فرنجي .

(٢) ساء المؤرخون الأوسط لأنه جاء بعد عبد الرحمن الداخل وقبل عبد الرحمن الناصر .

من الخارج تغذية وافية منظّمة . وكثيراً ما كانت قرطبة تجرّد جيشاً على
الناشرين فيقتل منهم عشرات الألوف ثم يُغنم منهم من الأسلحة والدروع ما
لا يحصى ، وعليها كلّها شاركت البلاد التي صنعت فيها ، في جميع أنحاء
أوروبا خارج الأندلس . وكاد الحكم الأموي أن ينقرض بتنازع الأمراء
وعمالة نفر من الأمراء للناشرين أحياناً .

كان ذلك في إمارة عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الأوسط الذي حكم من
سنة ٢٧٥ الى سنة ٣٠٠ هـ (٨٨٨ - ٩١٢ م) . وخطر لعبد الله أن ينقذ الحكم
العربي من محنته فقتل نفراً من اخوته وأبنائه : قتل ابنه محمداً غيلةً ثم اتهم ابناً
آخر له بقتله فقتله جَهْرَةً . بعدئذ رتب الأمور على شكل يحول بين اخوته
وأبنائه الباقين وبين الحكم ، وعمل على أن يخلفه حفيده عبد الرحمن بن محمد
المقتول . وكان نظراً عبد الله صائباً في حفيده الشاب . وجاء عبد الرحمن الى
الحكم والمشاكل كثيرة : فوضى الإدارة ، واستبداد آل الحجاج وآل خلدون
بمدينتي اشيلية وقرمونة وما حولهما ، وثورة عمر بن حفصون .

وعكف عبد الرحمن على اصلاح الإدارة وعلى التغلب على آل خلدون
وآل الحجاج وعلى القضاء على ثورة ابن حفصون في وقت واحد . ففي سنة
٣٠١ هـ استطاع أن يتغلب على الاسرتين المستبدتين وأن يعيد اشيلية وقرمونة
الى سلطان قرطبة .

أما ثورة ابن حفصون فتمادت . ولما مات ابن حفصون ، سنة ٣٠٥ هـ
(٩١٧ م) خلفه أبنائه في الثورة ثم تابعوا واحداً إثر واحد في مدى عشر
سنوات . وقد دامت تلك الثورة خمسين سنة .

واقترضت الاحوال أن يتلقب عبد الرحمن بن محمد بالخلافة .
كان الفاطميون في المغرب يقاومون الدولة الاموية في الأندلس باسم الامامة
الدينية ؛ وكانت البابوية تحرك المستعربين في الأندلس باسم السلطة الروحية .
ولم يكن بإمكان عبد الرحمن بن محمد أن يجابه هاتين القوتين الدينتين الا
بقوة من جنسهما . ثم ان الخلافة العباسية كانت قد فقدت سلطانها — ونحن

الآن في أيام المقتدر العباسي ، ومونس الخادم يتحفّر للاستيلاء على الحكم ليتلقب بلقب أمير الأمراء . وكان الفارابي في ذروة نُضجه ، والمتني في الثالثة عشرة من عمره - وكان عبد الرحمن بن محمد قد حقق في الاندلس اصلاحات داخلية وتغلّب على الثورات وجعل للاندلس مهابة في قلوب أعدائها . ففي يوم الجمعة مستهلّ ذي الحجة من سنة ٣١٦ (أوائل ٩٢٩ م) تلقّب بالخلافة وتسمّى باسم عبد الرحمن الناصر . وكان من حسن حظ الاندلس أن عاش عبد الرحمن في الحكم خمسين سنة ازدهرت فيها الاندلس في الحضارة والثقافة وحلّت قرطبة في الميدان الدولي محل بغداد .

وبعد عبد الرحمن الناصر جاء ابنه الحكم المستنصر عالم الامويين في الاندلس ، فقد كان يرعى العلم والعلماء ويبحث الخبراء الى أطراف العالم يجمعون له الكتب حتى بنى مكتبة جمعت فيما قيل أربع مائة ألف مجلد . وكان الحكم قد جاء الى الحكم صغيراً فاتسع بذلك المجال أمام شاب ناشئ لأن يتلجج حتى يصل الى منصب حاجب (رئيس للوزراء) ، ذلك هو محمد بن أبي عامر الذي أقام الحكم في الخلافة وحارب الاعداء في خمسين غزوة ما هزم في واحدة منها . وتوفي المنصور بن أبي عامر (٣٩٢ هـ = ١٠٠٢ م) فردّت الاندلس في فتنة بين العرب والبربر على تنصيب الخلفاء دامت جيلاً من الدهر ثم انقرض فيها ملك الامويين في الاندلس سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٧ م) ، قبل أن يتوفى ابن سينا في المشرق ببضعة شهور .

ملوك الطوائف

ومنذ بدأت الخلافة المروانية بالضعف بدأت الدويلات تنبت فيها ، كل دويلة تتألف من مدينة أو مدينتين وعدد من القرى حولها . كان أصحاب هذه الدويلات يُسمّون ملوك الطوائف . واشتهر من أصحاب هذه الدويلات بنو هود في سرقسطة ، وبنو ذي النون في طليطلة ، وبنو الافطس في بطليوس . وبنو عبّاد في إشبيلية ، وكانت دولتهم أوسع دويلات الطوائف رقعة وأعظمها جاهاً وثروة . ولكن لم يكن لجميع هذه

الدويلات قيمةً سياسية ولا قوة تدفع بها عن نفسها . من أجل ذلك خضع جميع أصحاب هذه الدول للملوك الاسبان الذين كانوا ينبتون وينشأون شيئاً فشيئاً . ومع أن ملوك الطوائف كانوا يدفعون جزية للملوك الإسبان في سبيل حماية وهمية ، فإن ملوك الاسبان كانوا يتقرضون هذه الدويلات من أطرافها كلما وجعلوا سبيلاً الى ذلك .

المرابطون

في مطلع القرن الخامس للهجرة (الحادي عشر للميلاد) بنى ابو محمد واجاج اللمطي المصمودي في بلدة نفيس في السوس الأقصى (المغرب) داراً للعلم وقراءة القرآن سمّاها « دار المرابطين » . وفي سنة ٤٣٠ هـ (١٠٣٩ م) ارسل واجاج اللمطي رجلاً من اتباعه اسمه عبد الله بن ياسين الجزولي لتثقيف قبيلة صنهاجة أكبر قبائل المغرب وأقواها .

وفي مدى أربع أعوام لم يجتمع حول عبد الله بن ياسين سوى بضعة آلاف سمّاهم « المرابطين » فأدرك أن الدعوة الصالحة وحدها لا تنجح فبدأ يغزو القبائل ليحملها على العلم وعلى الحق : غزا قبيلة كدالة ولتونة ومسوفة ، فسارعت سائر قبائل صنهاجة عندئذ الى مبايعته .

وتوالى على قيادة هذه الحركة نفر من القادة المخلصين الاشداء حتى نهض شاب اسمه يوسف بن تاشفين فأقام دولةً وبني مدينة مراكش (٤٥٤ هـ - ١٠٦٢ م) . وقد امتد ملك يوسف بن تاشفين حتى عمّ المغرب كله او كاد .

معركة الزلاقة (٤٧٩ هـ = ١٠٨٦ م) :

ألح الإسبان على المدن الاندلسية يأخذونها واحدة واحدة ، فاستنجد ملوك الطوائف بيوسف بن تاشفين فجاز يوسف الى الاندلس وواقع الاسبان في معركة الزلاقة ، قرب بطلْيُوس ، في منتصف الحدود بين اسبانيا والبرتغال اليوم . وهزمهم هزيمة منكرة ورد أذاهم عن الأندلس . ولكن ملوك الطوائف سرعان ما عادوا سيرتهم الاولى من التنازع فاستأنف ملوك الاسبان اعتداءهم .

وخاف يوسف بن تاشفين أن تذهب الأندلس كلها ثم يمتد خطر الاسبان الى المغرب ، فجاز الى الأندلس وقضى على ملوك الطوائف (٤٨٣ - ٤٩٣ هـ) ووحّد الأندلس وحارب الاسبان . فمدّ عمله هذا في عمر العرب في الأندلس جائة عام.

واختلف المؤرخون في موقفهم من يوسف بن تاشفين واستيلائه على الأندلس : منهم من مدحه لأنه حفظ الأندلس من الفُصايح وشيكا باختلاف ملوك الطوائف ومنازعاتهم ، ومنهم من ذمه ونسبه الى الطمع بالأراضي الأندلسية . أما الذين ذمّوه فهم نفر من المؤرخين والشعراء الذين كانوا يتكسبون من بلاطات ملوك الطوائف المتعددة . ولا ريب في أن يوسف بن تاشفين قد أحسن صنعا بالاستيلاء على البلاد من يد ملوك الطوائف وحال دون أن تقع وشيكا في يد الاسبان . وتعاقب على عرش المرابطين بعد يوسف بن تاشفين أربعة ملوك لم يكن في أيامهم ما يذكر . أما ولاية المرابطين في الأندلس فانغمسوا بعد أمد في الترف . ثم عاد أهل الأندلس الى التنازع والاستنجد بالاسبان .

الموحلون

وفي أواخر القرن الخامس للهجرة ضعف المرابطون ودب الفساد في دولتهم فنهض في المغرب رجل اسمه أمغار^(١) بن تومرت من قبيلة هَرْغَةَ أحلو بطون مصمودة من أهل السوس يدعو الى الإصلاح بالرجوع الى الدين . وبعد أن تلقى ابن تومرت العلم في قرطبة رحل الى المشرق فحجّ ثم زار بغداد سنة ٤٩٩هـ (١١٠٥م) ولقي فيها نفراً من اتباع الغزالي ومن الاشعرية . ولما عاد الى المغرب (٥١٥ هـ = ١١٢١ م) في أيام علي بن يوسف بن تاشفين ، بدأ يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويأمر أتباعه بأن يغيروا المنكرات بأيديهم فيريقوا زقاق الخمر ويكسروا آلات اللهو (كما كان يفعل الخنابلة في بغداد) ، وكان يقول : اذا لم يحمل السلطان رعيته على أمور الشرع بالقوة كان شريكاً لهم في الأثم .

(١) كلمة « أمغار » في البربرية تني الشيخ .

وبعد مناظرات جرت بين ابن تومرت وبين فقهاء المرابطين في حضرة علي بن يوسف بن تاشفين أدرك ابن تومرت ، كما كان عبد الله بن ياسين قد أدرك من قبل ، أن لا بد من الجهاد حتى تنجح الدعوة الصالحة . فغادر مدينة مراکش الى قرية حصينة موعلة في جبال الأطلس تدعى تينمِل وبني فيها مسجداً جعله مركزاً لدعوته ثم عكف على وضع الاسس لبناء دولة .

واختار ابن تومرت عشرةً من أشد أصحابه له إخلاصاً منهم عبد المؤمن ابن علي وأبو حفص عمر بن يحيى الملتاني وإبراهيم بن اسماعيل الخرجي وأبو محمد عبد الواحد الحضرمي ، وسمّاهم « المهاجرين الأولين » أو مجلس العشرة أو الجماعة ثم جعل تحتهم جماعة تتألف من خمسين شخصاً سمّاهم آية الخمسين ، ثم جعل تحت هؤلاء طبقات تتسع اتساعاً هرمياً وتستغرق جميع أتباعه . وفي هذا الدور تسمّى ابن تومرت بالمهديّ وذكر أنه إمام معصوم ليُضفي على دعوته وجاهةً ويجعل فيها وازعاً دينياً قوياً . ثم سمّى أتباعه الموحدين .

وفي ٥١٧ هـ (١١٢٣ م) أرسل المهدي بن تومرت جيشاً بقيادة عبد المؤمن ابن علي لقتال المرابطين ، ولكن هذا الجيش انهزم هزيمة منكرة فأعلن المهدي أن قتل تلك المعركة شهداء ليثبت بذلك نفوس أتباعه .

وتوفي المهدي بن تومرت فجأة (٥٢٢ هـ = ١١٢٨ م) فكم أصحابه موته حتى اتفقوا على من يخلفه ، فان كل قبيلة قوية كانت تطمح في أن يكون رئيس الموحدين منها . وكان ممن تتجه الانظار اليهم الشيخ أبو حفص عمر بن يحيى الملتاني لمكانة قبيلته ولقائه هو في دعوة الموحدين . وتنازل أبو حفص باسم قبيلته عن حقه وقدم لرئاسة الموحدين عبد المؤمن بن علي ^(١) . وكان عبد

(١) كما كان عبد الرحمن بن عوف قد فعل في الشورى التي عينها عمر بن الخطاب لاختيار خليفة بعده ، فان عبد الرحمن كان يملك صوتين في تلك الشورى ؛ كان اصحاب الشورى ستة نفر ، وكان عمر قد قال لهم : إذا انقسمت ثلاثة وثلاثة فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن . ولما تمعدت الامور في الشورى قال عبد الرحمن ان الذي يتنازل عن حقه في الخلافة يحق له ان يختار الخليفة المقبل . فلم يرع احد ان يتنازل عن حقه . فتنازل هو عن حقه =

المؤمن من قبيلة كومية الصغيرة ومن اتباع المهدي المرموقين . وبابح الموحدون عبد المؤمن في مسجد تينجل (٥٢٦هـ = ١١٣٢ م) .

وتابع عبد المؤمن قتال المرابطين . وفي معركة وهران (رمضان ٥٣٩ = أوائل ١١٤٥ م) سقط تاشفين (بن علي بن يوسف بن تاشفين) قتيلًا . ثم استولى الموحدون على فاس (٥٤٠ هـ) وعلى مراكش (٥٤١ هـ) فزالت بذلك دولة المرابطين .

وثار محمد بن هود بن عبد الله السلاوي على الموحدين وتمادت ثورته فأرسل الموحدون اليه جيشاً بقيادة أبي حفص الهتاني فتغلب أبو حفص عليه وقتله (٥٤٢ هـ) فلقبه الموحدون « سيف الله » تشبيهاً بخالد بن الوليد .

وأبى بنو مَرِينَ الخضوع للموحدين فنجّوا إلى الصحراء . واستولى الموحدون على مكناس (٥٤٣ هـ) ، ثم طهروا سواحل المغرب كله من الافرنج التورمنديين اصحاب جزيرة صقلية .

ولما توفي عبد المؤمن (٥٥٨ هـ = ١١٦٣ م) خلفه ابنه ابو يعقوب يوسف . وبعد ابي يعقوب تولى ابنه أبو يوسف يعقوب (٥٨٠ هـ = ١١٨٤ م) وهو المعروف بالمنصور الموحدي صاحب الفتوح المظفرة في الاندلس والذي اشتهر برعاية العلم والفلسفة .

هجرة العرب (البدو) الى المغرب : بنو هلال وبنو سليم :
في أواسط القرن الخامس الهجري (أواسط الثاني عشر للميلاد) هاجر عدد من القبائل العربية من شبه جزيرة العرب الى مصر . فلما انتقل الفاطميون الى مصر وترك المعز بن باديس الصنهاجي دعوتهم ، أرادوا أن يُغيظوا أهل المغرب فسرّحوهم بني هلال وبني سليم الذين انتشروا في أقطار إفريقيا (تونس) مثل الجراد لا يمرّون بشيء الا أتوا عليه . والى هؤلاء يشير ابن خلدون حينما يتكلّم على العرب ويقول إنهم أبعد الناس عن سياسة الملك

- وأراد ان يقدم علينا فأبى علي ان يَنْزِلَ عل شرطه باتباع سياسة أبي بكر وعمر ،
فقدم للخلافة عثمان .

وإنهم اذا تغلبوا على بلاد أسرع اليها الخراب (المقدمة ٢٦٣ - ٢٦٩) .
وابن خلدون يعني بالعرب هنا «بدو العرب» في مقابل «بدو البربر» .

معركة الأرك (٨٥٩١ = ١١٩٥ م) :

كان بين أهل الاندلس والاسبان هدنة مدتها خمس سنوات . فلما انتهت الهدنة قام ألفونس الثامن ملك قشتالة بهجمات على المدن الاندلسية يستولي على بعضها ويخرب بعضها . وكانت حشود عظيمة من الافرنج الصليبيين القادمين الى بلاد الشام تنزل على شواطئ اسبانية وتحارب المسلمين الى جانب الاسبان . فجاز المنصور الموحدى الى الاندلس للجهاد ولقي الاسبان على مقربة من قلعة الأرك ، شمال قرطبة ، فسقط من الاسبان والافرنج ثلاثون ألف قتيل (فيما قيل) وعاد الى أهل الاندلس شيء من الثقة بالنفس ومن الشعور بالقوة .

استيلاء الموحدين على الاندلس :

في الوقت الذي كان عبد المؤمن بن علي يخضع المغرب كان أيضاً يحاول الاستيلاء على الاندلس . وكان بنو غانية ، أنصار المرابطين وأقاربهم ، يتولون قسماً كبيراً من الأندلس ولايةً للمرابطين . وأمسك بنو غانية الحبل من طرفيه : انضم بدران بن محمد المسوفي الى الموحدين فوجهه عبد المؤمن الى الفتح في الاندلس ؛ اما يحيى بن علي المسوفي فحارب الموحدين حيناً ثم اضطر الى ان يستسلم اليهم . ولما قاتل يحيى المسوفي الموحدين استنجد بملك قشتالة على حصون يودها اليه . فاستولى الطاغية على عدد من قواعد الاندلس مثل لشبونة وماردة وشترين وشتيرية ثم طلب المزيد أو تركه وشأنه . فقرّر يحيى المسوفي عندئذ أن يستسلم للموحدين . وفي سنة ٥٤٦ هـ (١١٥١ م) . جاز أبو حفص الهبتاني الى الاندلس واسترد عدداً من مدنها من يد الاسبان . وبعد عشر سنوات جاز عبد المؤمن بنفسه الى الاندلس ، واسترد مدناً كثيرة ووطد الحكم الموحدى فيها .

الدولة الحفصية في تونس :

ثم قوي امر يحيى بن اسحق المسوفي المعروف بابن غانية ، وكان من اعقاب

المرابطين ، فاستولى على شرقي القطر التونسي وعلى طرابلس الغرب . ولكن
السلطان الناصر بن المنصور تغلب عليه واستولى على مدينة المهدية (٦٠٢ هـ
= ١٢٠٦ م) وجعل عبد الواحد بن ابي حفص الهنتاني والياً عليها وأميراً
اعترافاً بفضل ابي حفص الهنتاني على الموحدين . وهكذا نبعت الدولة الحفصية
في تونس (٦٠٣ هـ) .

غزوة العقاب (٦٠٩ هـ = ١٢١٢ م) في الاندلس :
اشتدت وطأة الاسبان على أهل الاندلس فجاز الناصر للجهاد وواقع
الاسبان في موضع يعرف بحصن العقاب . ولكن المسلمين انهزموا ودلت
هزيمتهم على ذهاب قوتهم في الاندلس ، كما دلت على ضعف عصبيتهم
في المغرب .

المريونيون في المغرب الاقصى :
بنو مَرِين من قبيلة زِنَانَة ، وكانوا بدواً أشداءً كثيري العدد ينزلون في
جنوبي المغرب الاقصى . فلما انهزم الناصر في معركة العقاب بالاندلس تحركوا
شمالاً وجعلوا يقاتلون الموحدين بقيادة رئيسهم عبد الحق بن محيو .
في هذه الاثناء جعل الحفصيون ايضاً يقاتلون الموحدين وينازعون المرينيين .

بنو عبد الواد في المغرب الاوسط (القطر الجزائري) :
كان بنو عبد الواد ولايةً للموحدين على المغرب الاوسط . فلما ضعف
الموحدون أسس جابر بن يوسف (٦٢٧ هـ = ١٢٣٠ م) دولة بني عبد
الواد . وفي سنة ٦٣٣ هـ استقل يَغْمُرَاسَن بن زِيَتَان بالمغرب الاوسط واتخذ
تِلْمُسان عاصمة . وكانت الحرب سجالاً بين بني عبد الواد وبين الحفصيين
أصحاب تونس والمرينيين . وفي ٧٣٧ هـ (١٣٣٦ م) استولى بنو مَرِين على
تلمسان وزالت دولة بني عبد الواد .

المرينيون والحفصيون :
وعاش المرينيون والحفصيون في المغرب جنباً الى جنب : المرينيون في

المغرب الأقصى والحفصيون في المغرب الأدنى (القطر التونسي) يتنازعون ويتسالمون. وقد كان لهم كلهم جهاد في الأندلس؛ ولكن المرينيين كانوا في ذلك أبعد أثراً.

دولة بني الأحمر (أو بني نصر) في غرناطة (الأندلس)

في مطلع القرن السابع للهجرة (الثالث عشر للميلاد) كان لا يزال في الأندلس، إلى جانب الحكم الموحد، ظل من الحكم المحلي: كان لا يزال لبني غانية سلطان في الجزائر الشرقية (جزائر البليار: ميورقة ومنورقة ويابسة)؛ ولبنو مرادنيش (وأصلهم من الفرنجة) عصبية ووجاهة في بلنسية ومُرْسِيَّة وشاطبة وغيرها.

ولما اشتد ضعف الموحدين، في أيام الناصر الموحد، وأخذوا يتنازعون على الملك في المغرب وعلى الولاية في الأندلس ثم جعل كل والٍ منهم يستظهر بالطاغية على منافسيه ويتنازل في سبيل ذلك عن الحصون والمدن الأندلسية، يثس أهل الأندلس من حكم الموحدين ورجّوا التخلص منه. وقد تصدّى للثورة على الموحدين محمد بن يوسف بن هود (من أعقاب بني هود ملوك الطوائف في سرقسطة): ثار في الصُخيرات من منطقة مرسية ثم دخل مرسية نفسها سنة ٦٢٥ هـ (١٢٢٨ م) وخطب للمستنصر العباسي (والد المستعصم آخر الخلفاء العباسيين) وتسمّى بأمير المسلمين. وامتد سلطان محمد بن يوسف ابن هود في جنوبي شرقي الأندلس ثم على سبته في العدو المغربية. وزال ملك الموحدين عن الأندلس.

وبعد بضعة سنوات تصدّى لمنافسة محمد بن يوسف بن هود على حكم بقايا الأندلس رجل له اسمه محمد بن يوسف بن نصر، وكان من أُرْجونة أحد حصون قرطبة، ثم بايع (٦٢٩ هـ) لأبي زكريا يحيى الحفصي (لأن ابن هود كان قد بايع للمستنصر العباسي). ثم عاد ابن نصر فبايع لابن هود لما وصل إلى ابن هود خطاب المستنصر العباسي.

واشتدت المنافسة بين ابن هود وبين أبي عبد الله محمد بن الأحمر (٦٢٩ هـ - ٦٧١ هـ) وجعلوا يتباريان في استرضاء الطاغية ملك قشتالة وفي تسليمه الحصون الإسلامية لينصر بعضهما على بعض . وقد تنازل ابن هود عن ثلاثين حصناً للطاغية على أن يساعده على انتزاع قرطبة من يد ابن الأحمر ، فأخذ الطاغية الحصون الثلاثين ثم استولى هو نفسه على قرطبة سنة ٦٣٣ هـ (١٢٣٦ م) . وفي ٦٣٥ هـ استولى ابن الأحمر على غرناطة .

دفاع المرينيين عن الأندلس :

غير أن بني الأحمر ظلّوا يتنازعون خصومهم ، وظلّ الأسبان يتتهدون الفرص ويستولون على المدن الأندلسية واحدة بعد واحدة . عندئذ جاز يعقوب المنصور المريني إلى الأندلس مرات كثيرة وحارب الأسبان وهزمهم في كل مرة : ثم انتزع (٦٤٨ هـ = ١٢٥٨ م) من شاذيعة الرابع معاهدة فيها الشروط التالية :

يوالي الأسبان جميع المسلمين سواء أكانوا من رعايا المنصور أم من غير رعاياه - يوالي الأسبان الملوك الذين يواليهم المنصور ويعادون من يعاديهم المنصور - يبيع الأسبان التجارة في بلادهم لجميع المسلمين ويعفونهم من المكوس والجبايات - يتوقف الأسبان عن التدخل في أمور المسلمين وأمور ملوكهم في الأندلس .

وبعد عقد الصلح حضر شاذيعة الرابع بنفسه وقابل المنصور على مقربة من وادي لكّه وهو يريد أن يقدم له هدية . فطلب المنصور منه « كتب الإسلام التي كان الأسبان قد استولوا عليها عند استيلائهم على المدن الإسلامية . فبعث شاذيعة إلى المنصور من تلك الكتب قدراً عظيماً في مختلف العلوم وعدداً مهماً من المصاحف الكريمة . فنقل المنصور هذه الكتب والمصاحف إلى مدينة فاس ووقفها على طلبة العلم » .

وعاش بنو الأحمر حقب طويلاً في الأندلس يتنازعون فيما بينهم ويعادون بني مرين ويواطئون عليهم الأسبان . والأسبان في أثناء ذلك ينزعون من

الاندلسيين مدينة بعد مدينة . اما الذي جعل بني الاحمر يعيشون هذه الحقبة الطويلة ، الى أواخر القرن التاسع للهجرة (أواخر القرن الخامس عشر للميلاد) فهو اختلاف الامراء الاسبان فيما بينهم أيضاً .

للتوسع والمطالعة

- دليل مؤرّخ المغرب الاقصى ، تأليف عبد السلام سودة ، تطوان (المطبعة الحسينية) ١٩٥٠ م .
- قائمة بالكتب والمراجع عن المغرب ، القاهرة (دار الكتب المصرية) ١٩٦١ م .
- أهم مصادر التاريخ والترجمة في المغرب ، تطوان (المطبعة المهدية) ١٩٦٣ م .
- صفة جزيرة الاندلس (منتخب من كتاب الروض المعطار في خبر الاقطار) ، لأبي عبد الله محمد بن عبد المنعم الحميري (عني بنشره لافي بروفنصال) ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٧ م .
- تاريخ افتتاح الاندلس لابن القوطية ، مجريط ١٨٦٧ م ، مصر (مطبعة التوفيق) بلا تاريخ .
- اخبار مجموعة في فتح الاندلس (نشرها لافواني الكائناترا) ، مدريد ١٨٦٧ م .
- تاريخ فتوح مصر والاندلس لابن عبد الحكم (نشره جونز) ، لندن ١٨٥٨ م .
- البيان المغرب في أخبار المغرب لأبي عبد الله محمد بن عذارى ، جزءان (نشرهما كولان وليفي بروفنسال) ، ليدن (بريل) ١٩٤٨ - ١٩٥١ م ، بيروت (مكتبة صادر) ١٩٥٠ م ، الجزء الثالث (اعتني بنشره لافي بروفنسال) ، باريز ١٩٣٠ م .

- المعجب في تلخيص أخبار المغرب (دوزي) ، ليدن (بريل) ١٨٨١ م : (ضبطه محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي) ، القاهرة (مطبعة الاستقامة) ١٩٤٩ م .
- تاريخ المنّ بالامامة على المستضعفين ... لعبد الملك بن صاحب الصلاة (استخرجه عبد الهادي التازي) بيروت (دار الاندلس) ١٩٦٥ م .
- تاريخ ابن خلدون .
- الحلة السيرة لابن الاثير (حقّقه عبد الله أنيس الطباع) ، بيروت (دار النشر للجامعيين) ١٩٦٢ م .
- نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان لعليّ بن محمد بن القطان (تحقيق محمود علي مكّي) ، الرباط (جامعة محمد الخامس) بلا تاريخ .
- اخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين نشره (ليفسي بروفنسال) ، باريز ١٩٢٨ م .
- الاطاحة في أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب (حقّقه عبد الله عنان) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٥ م .
- اللوحة البدوية في الدولة النصرية للسان الدين بن الخطيب (صحّحه محبّ الدين الخطيب) القاهرة (المطبعة السلفية) ١٣٤٧ هـ .
- جلوة المقتبس في ذكر ولاية الاندلس لأبي عبد الله محمد الحميدي (قام بتصحيحه محمد بن تاويت الطنجي) ، القاهرة (مكتب نشر الثقافة الاسلامية) ١٩٥٢ م .
- تاريخ اسبانيا الاسلامية أو أعمال الاعلام في من بويج قبل الاحتلال (تحقيق ليفي بروفنسال) ، بيروت (دار المكشوف) ١٩٥٥ م .
- الصلة في تاريخ أئمة الاندلس لابن بشكوال (عني بنشره عزّت الحسيني) ، القاهرة (مكتبة الخانجي) ١٩٥٠ م .

- التكملة لكتاب الصلة لابن الأثير (حرره ألفرد بل وابن أبي شنبه)
الجزائر (المطبعة الشرقية) ١٩١١ م .
- الذيل والتكملة لكتاب الموصول والصلة لأبي عبد الله محمد المراكشي
(تحقيق احسان عباس) ، بيروت (دار الثقافة) ١٩٦٥ م .
- بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الاندلس لابن عميرة الضبي (تحرير
قداره ورياره) ، مجريط (١٨٨٤ م) .
- أزهار الرياض في أخبار عياض (تحرير مصطفى السقا و ابراهيم
الاياري وعبد الحفيظ شلي) ، القاهرة (بيت المغرب) ١٩٣٩ -
١٩٤٢ م .
- تاريخ العلماء والرواة للعلم في الاندلس لابن الفرضي ، القاهرة ١٩٥٤ م .
- تاريخ قضاة الاندلس : كتاب المراقبة العليا في من استحق القضاء
والفتيا لأبي الحسن علي بن محمد النباهي (نشره ليفي بروفنسال) ،
القاهرة (دار الكاتب المصري) ١٩٤٨ م .
- المغرب في حلل المغرب لأبي الحسن علي بن موسى بن سعيد ...
(تحرير شوقي ضيف) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٣ - ١٩٥٧ م .
- اللخيرة في محاسن أهل الجزيرة لأبي الحسن علي بن بسام ، القاهرة
(لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٩ - ١٩٤٥ م .
- مطمع الانفس ومسرح التأنس في ملح أهل الاندلس ، القسطنطينية
(مطبعة الجوائب) ١٣٠٢ هـ .
- العرب والاسلام في الحوض الغربي من البحر الابيض المتوسط ،
تأليف عمر فروخ ١٣٧٨ هـ = ١٩٥٩ م .
- المغرب عبر العصور : عرض أحداث المغرب وتطوراتها في الميادين
السياسية والدينية والاجتماعية والعمرانية والفكرية منذ ما قبل
الاسلام الى العصر الحاضر ، تأليف ابراهيم حركات ، الدار البيضاء
(دار السلمي) ١٩٦٥ م .

- فجر الاندلس ، تأليف حسين مؤنس ، القاهرة (الشركة العربية للطباعة والنشر) ١٩٥٩ م .
- الدولة الاموية في الاندلس ، تأليف أنيس النصولي ، بغداد (المطبعة العصرية) ١٩٢٦ م .
- دولة الاسلام في الاندلس ، تأليف عبد الله عنان ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٤٣ - ١٩٦٠ م .
- قصة العرب في الاندلس ، تأليف ستانلي لاين بول (ترجمة علي الجارم) ، القاهرة (مطبعة المعارف ومكتبتها) ١٩٤٤ م .
- تاريخ الاندلس السياسي والعمرائي والاجتماعي ، تأليف علي محمد حمودة ، القاهرة (دار الكتاب العربي) ١٩٥٧ م .
- ملوك الطوائف ، تأليف رينهاردت دوزي (مترجمة بقلم كامل كيلاني) ، القاهرة (البابي) ١٩٣٣ م .
- تاريخ بني عبّاد : أصول مختلفة (تحرير دوزي) ليدن (لشتمان) ١٨٤٦ م .
- بنو عبّاد باشييلية ، تأليف عبد السلام الطود ، تطوان (معهد مولاي الحسن) ١٩٤٦ م .
- المجمل في تاريخ الاندلس ، تأليف عبد الحميد العبادي ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٨ م .
- تاريخ المرابطين والموحدين ، تأليف يوسف أشباخ (ترجمة محمد عبد الله عنان) ، القاهرة (الخانجي) ١٩٥٨ م .
- قيام دولة المرابطين ، تأليف حسن أحمد محمود ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٧ م .
- التعريف بالمغرب ، تأليف محمد الفاسي ، القاهرة (معهد الدراسات العالية) ١٩٦١ م .
- محاضرات في المغرب الاقصى ، تأليف علاء الفاسي ، القاهرة (مطبعة مصر) ١٩٥٥ م .

- وثبة المغرب ، تأليف عمر فروخ ، بيروت (دار الكتاب اللبناني)
١٣٨١ هـ = ١٩٦١ م .
- تاريخ الجزائر العام ، تأليف عبد الرحمن بن محمد الجيلالي ،
الجزائر (المطبعة العربية) ١٣٧٣-١٣٧٥ هـ = ١٩٥٤ - ١٩٥٥ م .
- العقد الفريد .
- نفح الطيب
- قلائد العقبان لأبي نصر الفتح بن خاقان ، باريس ١٨٦٠ ، بولاق
١٨٦٧ م .
- طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل (حققه فؤاد سيد) ، القاهرة
(المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية) .
- طبقات الامم لابن صاعد الاندلسي (نشره شيخو) ، بيروت
(المطبعة الكاثوليكية) ١٩١٢ م .
- الامالي لابي علي القالي ، بولاق ١٣٢٤ هـ ، القاهرة .
- الحلل السندسية في الأخبار والآثار الاندلسية ، تأليف شكيب أرسلان
القاهرة (المطبعة الرحمانية) ١٩٣٦ م .
- غابر الاندلس وحاضرها ، تأليف محمد كرد علي ، مصر (المطبعة
الرحمانية) ١٩٢٣ م .
- الاسلام في اسبانيا ، تأليف لطفي عبد البديع ، القاهرة (مكتبة
النهضة المصرية) ١٩٥٨ م .
- الاسلام في المغرب والاندلس ، تأليف ليفي بروفنسال (ترجمة
محمود عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي) ، القاهرة
(مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٦ م .
- مدنية العرب في الاندلس ، تأليف جوزيف مالك كيب (ترجمة
تقي الدين الهلالي) ، بغداد (مطبعة العاني) ، ١٩٥٠ م .
- جامعة القرويين في ذكرها المائة بعد الألف (وزارة التربية الوطنية)
١٩٦٠ م .

- رحلة الى بلاد المجد المفقود ، تأليف مصطفى فروخ ، بيروت (مطبعة الكشف) ١٩٣٣ م .
- تاريخ الفكر الاندلسي ، تأليف أنخل جنتال بالثيا (نقله حسين مؤنس) ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٥ م .
- حضارة العرب في الاندلس ، تأليف عبد الرحمن البرقوقي ، القاهرة (المكتبة التجارية) ١٩٢٣ م .
- مدنية العرب في المغرب ، تأليف أحمد صقر ، تونس ١٩٥٩ م .
- النبوغ المغربي ، تأليف عبد الله كتنون ، بيروت (دار الكتاب اللبناني) ١٩٦١ م .
- اظهار المكنون من الرسالة الجدية لابن زيدون ، تأليف مصطفى عناني ، القاهرة (المطبعة الرحمانية) ١٩٢٧ م .
- مظاهر الحضارة المغربية ، تأليف عبد العزيز بن عبد الله ، الدار البيضاء (دار السلمي) ١٩٥٧ م .
- تاريخ المسلمين وآثارهم في الاندلس ، تأليف عبد العزيز سالم ، بيروت (دار المعارف) ١٩٦٢ م .
- مقدمة ابن خلدون .

الحياة الفكرية في المغرب

ان العرب الذين فتحوا المغرب (والاندلس) كانوا من الصحابة والتابعين وعلى مذهب السلف وأهل الحديث ، قبل نشأة المذاهب في الاسلام . وقد انتشرت مذاهب الخوارج من الاباضية والصفرية والازارقة في المغرب ، ولكن لم ينتقل منها شيء الى الاندلس . وكان لنصارى الاندلس تنظيم ديني يشرف عليه رجال الدين منهم ، حتى في الناحية القضائية والاجتماعية . وكانت المذاهب النصرانية في الاندلس متعددة والاديرة كثيرة .

وحياة العرب في افريقية كانت بدوية في الأكثر ؛ أما في الاندلس فالحياة كانت حضرية خالصة . وغلبت الحياة العربية على جميع السكان ، حتى النصارى فانهم عاشوا عيشة عربية في كل شيء .

والآثار الادبية والفكرية التي وصلت الينا من الاندلس والمغرب ، من القرنين الثاني والثالث للهجرة ، قليلة جداً . ويبدو أن لذلك تعليين أولهما ضياع تلك الآثار بالفتن وبالزمن ، مما نعرفه في كل زمان ومكان ؛ وثاني التعليين أن المغاربة كانوا كثيري الاعجاب بالمشاركة يستوردون كتبهم ثم يقلدونها في كل شيء ، ولم يبدأ الإنتاج الاندلسي الصحيح الا بعد القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) .

في أواخر أيام الامير هشام الرضي (ت ١٧٩ هـ) دخل المذهب المالكي الى الاندلس وساد فيها وفي المغرب ، فكان من نتائج هذا المذهب الواحد في المغرب كله التشدد في أمر الدين ثم السلطة المطلقة للفقهاء على العامة والخاصة . على أن عدداً من المذاهب قد دخل الى الاندلس خاصة :

كان قاسم بن محمد بن سيار القرطبي (ت ٢٧٦ هـ) قد رحل الى المشرق

فدرس على أتباع الشافعي ثم عاد الى الأندلس وأخذ بنشر المذهب الشافعي . وكذلك كان عبد الله بن محمد بن هلال (ت ٢٧٢ هـ) قد رحل الى المشرق ودرس على داوود الأصفهاني صاحب المذهب الظاهري . فلما عاد عمل جُهدُهُ على نشر مذهب أهل الظاهر . ثم اشتغل نفر من الأندلسيين بعلم الكلام ومالوا الى الاعتزال منهم خليل بن عبد الرحمن المعروف بتحليل الغفلة وتلميذه أبو بكر يحيى بن يحيى بن السمينة (ت ٣١٥ هـ = ٩٢٧ م) . ومع أن المذهب الظاهري قد عاش طويلاً في الأندلس وأحدث ضجّة كبيرة ، فإن هذه المذاهب لم يكتب لها شيء من الخطوة في الدولة ولا الانتشار عند الجمهور .

ورافق ورود هذه المذاهب الى الأندلس شيء من التأليف في اللغة والنحو والحديث والتفسير ؛ على أن هذه كلها كانت تجري على المنهاج الشرقي .

وبقي لنا مما ألّفه عبد الملك بن حبيب (ت ٢٣٨ هـ) كتاب في التاريخ بدأه بالخليقة وقصّ فيه تاريخ الانبياء وتاريخ الخلفاء واحداً واحداً ، على المنهاج المشرقي . على أن أحمد بن محمد بن موسى الرازي (ت ٣٢٤ هـ = ٩٣٦ م) قد اهتم بتاريخ الأندلس حتى سُمّي بالتاريخي . ومن كتبه أخبار ملوك الأندلس ... — أنساب مشاهير أهل الأندلس — صفة قرطبة وخطوطها ومنازل الاعيان فيها . غير أن هذه الكتب قد ضاعت ولم يبق منها الا شيء قليل هنا وهناك في المصادر المتأخرة ، والا قطعة من وصف الأندلس .

ولا بدّ من الإشارة هنا الى مُقدّم بن مُعافى القَبْرِي (ت نحو ٢٩٩ هـ = ٩١٢ م) ، ويقال إنه أول من نظّم الموشحات ؛ ولكن لم يصل إلينا من موشحاته شيء . غير أنه — إن صح ما قيل — قد جعل الشعر من ناحيتي الاسلوب والاعراض ميداناً لاتّجاه فكريّ جديد .

وألّف أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربّه (ت ٣٢٨ هـ = ٩٤٠ م) كتاب « العقد » (المطبوع باسم « العقد الفريد ») فجمع فيه أوجه الادب المشرقي حتى قال فيه الصاحب ابن عباد لما رآه : « هذي بضاعتنا رُدت إلينا » . على أن فيه تاريخاً للأمرء المتوارثين في الأندلس هو أقدم ما وصل إلينا .

ولعل أول المفكرين العقلين في الاندلس محمد بن عبد الله بن مسرة (ت ٣١٨ هـ = ٩٣١ م) ، وكان ميّالاً الى آراء الباطنية يمزجها بالآراء الاسكندرانية حيناً وبالآراء الطبيعية المتأخرة مما نسب الى أنبلدقليس حيناً آخر . ويبدو أنه كان قد أخذ مذهب الاعتزال عن أبيه . كما أن ظاهر حياته كان على المنهج الصوفي . وفي القرن الرابع للهجرة (القرن العاشر للميلاد) بدأت الدراسات الرياضية والطبيعية والفلكية تعطي أكلها . فاذا نحن تجاوزنا نفرأ من العلماء الذين لم تعظم شهرتهم وجب أن نقف على أبي القاسم مسلمة بن محمد المعروف بالمجريطي أو المجريطي (ت ٣٩٨ هـ) ، إمام الرياضيين بالاندلس في وقته وأعلم من كان قبله بعلم الافلاك وحركات النجوم . وكانت له عناية بأرصاد الكواكب . وله كتاب اختصر فيه تعديل الكواكب من زيغ البتاني ، كما عني بزيغ محمد بن موسى الخوارزمي وصرف تاريخه الفارسي الى التاريخ العربي^(١) وزاد فيه جداول حسنة ، (طبقات ٢ : ٣٩) .

ومن أفاضل الأطباء أبو جعفر أحمد بن ابراهيم القيرواني (ت ٤١٠ هـ = ١٠٠٩ م) المعروف بابن الجزار ، كان أبوه طبيباً وعمه طبيباً . وكان هو بارعاً في الطبابة أبي النفس حسن المعاشرة كريم الخلق ، وبه بدأ تاريخ الصيدلة : « كان قد وضع على باب داره سقيفةً أقعد فيها غلاماً له اسمه رشيق ، وأعد بين يديه جميع المعجنات والاشربة والادوية . فكان اذا رأى القوارير (قناني البول) بالغداة أمر المَرَضَى (أو رسل المرضى) بالجواز الى الغلام وأخذ الادوية منه نزاهة بنفسه أن يأخذ من أحد شيئاً » (طبقات ٢ : ٣٨) .

وكان أبو القاسم خلف الزهراوي (ت ٤٠٣ هـ = ١٠١٣ م) من مبدئية الزهراء ، قرب قرطبة ، وهو أشهر الجراحين المسلمين . وكان له « التعريف لمن عجز عن التأليف » ، وهو كتاب عام في الطب يقع في ثلاثين جزءاً . ولقد عالج الزهراوي الجراحة على أنها فن قائم بنفسه مستقل عن المداواة ومتصل

(١) كانت السنوات في زيغ الخوارزمي حسب التقويم الفارسي ، فجعلها المجريطي حسب التاريخ العربي (المجري) .

بالتشريح . وفي هذا الكتاب بحوث في التعقيم وفي التوليد وفي مداواة العين والاذن والاسنان .

ومن تلاميذ المجريطي أبو القاسم أصبغُ بن محمد بن السَّمْع المهندس الغرناطي (ت ٤٢٦ هـ = ١٠٣٥ م) جمع الى البراعة في الرياضيات والفلك المعرفة بالطب . له كالمُدخل الى الهندسة في تفسير كتاب اقليدس - ثمار العدد المعروف بالمعاملات (الحساب التجاري) - كطبيعة العدد - كالعَمَل بالاسطرلاب والتعريف بمجموع ثمرته - زيغ .

ومن العلماء والمؤرخين أبو القاسم صاعدُ بن أحمد ... بن صاعد الاندلسي الطليطلي (ت ٤٦٢ هـ = ١٠٦٩ م) ، وكان بارعاً في علم الفلك ولله كاصلاح حركات النجوم نبه فيه على اخطاء الخوارزمي في زيجه (صاعد ٤ ، ٥٨ ، ٦٩) . وقد اشتهر صاعد بكتاب له صغير موجز اسمه « طبقات الامم » تكلم فيه على العلوم الرياضية والفلكية عند الامم القديمة وعلى العلماء في هذين الفئتين من العرب . وفي مقدمة هذا الكتاب كلام موجز مفيد في خصائص الامم . ومن تلاميذ مسلمة المجريطي أيضاً أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن الكرماني (ت ٤٥٨ هـ = ١٠٦٦ م) ، كان بارعاً جداً في الهندسة حسن المعرفة بالطب والجراحة . وكان له ميل الى العلوم الفلسفية ، ولكن لم يبلغ فيها مرتبة مذكورة . وأهم ما ينسب اليه أنه كان أول من أدخل رسائل اخوان الصفا الى الاندلس . ومن البارعين في الطب أبو المطرّف عبد الرحمن بن محمد المعروف بابن وافل اللّخمي (ت ٤٦٦ هـ = ١٠٧٤ م) وكان له في الطب منزع لطيف ومذهب نبيل وذلك أنه لا يرى التداوي (المداواة) بالادوية ما امكن التداوي بالاغذية او ما كان قريباً منها . فاذا دعت الضرورة الى الادوية فلا يرى التداوي بمركبها ما وصل الى التداوي بمفردها . فان اضطرّ الى المركب لم يكثر التركيب ، بل اقتصر على أقل ما يمكن منه « (صاعد ٨٤) .

ومن أكابر الرياضيين أبو ابراهيم يحيى النقّاش القرطبي المعروف بالزرقالي (ت ٤٨٠ هـ = ١٠٨٧ م) أو ولد الزرقيا ، وله الصفيحة المنسوبة اليه

« صفيحة الزرقال^(١) المشهورة في أيدي أهل هذا النوع والتي جمعت من علم الحركات الفلكية كل بديع مع اختصارها » (القفطي ٥٧) . وهو أول من برهن بوضوح حركة (ميل ٩) أوج الشمس بالإضافة الى النجوم فكانت عنده ١٢,٠٤ ثانية (والرقم الصحيح ١١,٨ ثانية) .

أما القرن السادس الهجري (الثاني عشر للميلاد) فقد امتلأ بنفر من عباقرة العلم والفلسفة . من هؤلاء ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ؛ ومنهم من هم أقل رتبة وأقل شهرة .

أبو الصلت بن عبد العزيز

ومن ذوي الشهرة في العلم والادب الشيخ الحكيم أبو الصلت أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت . ولد أبو الصلت في دانية بشرق الاندلس نحو سنة ٤٥٩ هـ (١٠٦٧ م) ؛ ودرس اللغة والنحو على أبي الوليد الوقشي (ت ٤٨٨ هـ = ١٠٩٥ م) .

ومع أن أبا الصلت كان بارعاً في المنطق والفلسفة والرياضيات والفلك والموسيقى ، فإن الادب كان أغلب عليه ، وكان يتكسب بالشعر أيضاً . فلما بدأ المرابطون في الاستيلاء على الاندلس (أوائل ٤٨٤ هـ = ربيع ١٩٠١ م) . وزالت بلاطات ملوك الطوائف ، بين سنة ٤٨٤ هـ وبين سنة ٤٩٣ هـ للهجرة ، ولما تعمّر تكسب الشعراء بالشعر ، غادر أبو الصلت الاندلس الى مصر (٤٨٩ هـ = ١٠٨٩ م) .

ويبدو أن أبا الصلت لم يستطع أن يتكسب بالشعر في مصر فحاول أن يتكسب بالعلم : وصل الى الاسكندرية مركب موسوق نحاساً ففرق على مقربة منها . وكانت الحاجة الى هذا النحاس ملحّة ، والزمن زمن الحروب الصليبية ، فتقدم أبو الصلت الى الأفضل صاحب الاسكندرية عارضاً عليه أن يرفع المركب من

(١) كالأصمال بالصفيحة الزيجية رسالة للزرقالي تبين استعمال الاسطرلاب حل منهاج جديد مع دليل لمعرفة ما يدرك بالرصد بأسلوب سهل . ولعل سارطون (١ : ٧٥٨) قد وهم حينما جعل الصفيحة نوعاً من الاسطرلابات .

قعر البحر . ووافق الافضل على ذلك وأعدّ لأبي الصلت كلّ ما طلبه أبو الصلت .
بنى أبو الصلت مركباً عظيماً وجعله في البحر على موازاة المركب الغريق ،
ثم ربط المركب الغارق بحبال من الإبريسم (الحرير) مبرومة وجعل أطراف
تلك الحبال على دواليب (بكر) ، ثم أمر الرجال بإدارة تلك الدواليب . وبدأ
المركب يرتفع من قعر البحر شيئاً فشيئاً حتى حاذى سطح الماء . فلما تابع أبو
الصلت رفع المركب (الى ما فوق سطح الماء) انقطعت الحبال وفاض المركب
ثانية . وغضب الافضل على أبي الصلت وحبه .

ان في عمل أبي الصلت دلالة على ما كان علم الحيل واستعمال البكرات
المتعددة في جر الاثقال قد وصل الى في ذلك الحين ، كما أن فيه دلالة على براعة
أبي الصلت من الناحية النظرية والناحية العملية من هذا الفن . غير أن أبا الصلت
قد غاب عنه قانون أرخميدس ، وهو أن الأجسام الغارقة في الماء تنحسر من وزنها
(الذي لها في الهواء) مقدار وزن الماء الذي تحل محله . ولقد كان الواجب على
أبي الصلت أن يبدأ بتفريغ النحاس من المركب لما وصل المركب الى سطح الماء
(وهذا أفضل) أو أن يزيد عدد الحبال حتى تقوى الحبال كلها على رفع
المركب فوق سطح الماء .

وشفع ناس بأبي الصلت فأخرج من السجن ونُفي عن مصر سنة ٥٠٥ هـ
(١١١١ م) ، فسافر الى المهديّة (القطر التونسي) في سنة ٥٠٥ هـ نفسها وبدأ
حياته بمدح أبي طاهر يحيى بن باديس ملك افريقية والمغرب الاوسط (القطر
التونسي والقطر الجزائري) . واذا صحّ ما ذكره ابن أبي أصيبعة (٢ : ٥٣)
من أن دخول أبي الصلت الى مصر كان في حلود سنة ٥١٠ هـ (١١١٦ م) ،
فيكون معنى ذلك أن أبا الصلت قد زار مصر ثانية بعد مقتل أبي طاهر يحيى بن
باديس في ذي الحجة من سنة ٥٠٩ هـ .

وتوفي أبو الصلت في المهديّة في أول المحرم سنة ٥٢٩ هـ (٢٢ - ١٠ -
١١٣٤ م) .

ولأبي الصلت ديوان شعر وكتب مختلفة (طبقات ٢ : ٦٢) : كحديقة

الادب - كالمُلتَحِ العَصْرِيَّة (من شعراء أهل الاندلس والطارئين عليها) - الرسالة المصرية (ذكر فيها ما رآه في مصر من هبتها وآثارها ومن اجتمع فيها من الاطباء والمنجمين والشعراء ؛ وقد ألفت هذه الرسالة لأبي طاهر يحيى ابن باديس) - كالأدوية المفردة - كفي الهندسة - رسالة في العمل بالاسطرلاب - كتقويم منطلق الذهن .

آل زهر

امتلاً القرن السادس للهجرة (الثاني عشر للميلاد) بشهرة آل زهر في الطب . كان أولهم أبو مروان عبد الملك بن مروان ، وكان بارعاً في الطب . زار مصر وقضى فيها زمناً يطبّب . ثم عاد الى الاندلس وسكن دانية في أيام مجاهد العامري (٤٠٨ - ٤٣٢ هـ) . بعد ذلك انتقل الى اشبيلية وبقي فيها ان أن توفي نحو سنة ٤٧٠ هـ (١٠٧٧ م) .

ومنهم أبو العلاء زهر بن عبد الملك بن محمد (ت ٥٢٥ هـ = ١١٣١ م) ، برع في الطب ولما يَزَلْ في أول شبابه ، وكان يرى المريض فيجسّ نبضه ويرى قارورة الماء ثم يخبره بما يحس به من غير أن يسأله شيئاً ، ومع ذلك فقد كان بارعاً في المداواة وله فيها نواحر غريبة .

أما أشهر آل زهر فهو أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء (ت ٥٥٧ هـ = ١١٦٢ م) وكان طبيباً بارعاً جداً لم يعمل الا في الطب ، ثم كانت له عناية بالمداواة ورعاية للمرضى . وكان أبو مروان هذا مكيناً عند عبد المؤمن بن علي سلطان الموحدين . احتاج عبد المؤمن مرة الى مُسهلٍ ، وكان يكره تناول الادوية ؛ وعرف ابن زهر أن عبد المؤمن يحب العنب ، وافترق أن الزمن زمن العنب . طلب ابن زهر هذا من عبد المؤمن ان يلزم الحمية ثم جاء الى دالية عنده وسقاها مدة يسيرة بماء فيه دواء مسهل . ثم انه أخذ منها عنقوداً وذهب به الى عبد المؤمن وطلب منه أن يأكل من ذلك العنقود . ولما قدّر ابن زهر أن ما تناوله عبد المؤمن من حبات العنب أصبح كافياً طلب منه أن يتوقف عن الأكل . وفعلت حبات العنب فعل الدواء المسهل .

ومنهم الحفيد أبو بكر بن زهر (ت ٥٩٦ هـ = ١١٩٩ م) ، وكان عالماً
أديباً طبيياً وشاعراً ، وله الموشحة المشهورة :
أيها الساقى ، إليك المشتكى : قد دعوناك وإن لم تسمع !

لتوسّع والمطالعة

راجع المصادر والمراجع (في الصفحات ٥٨٠ - ٥٨٥) .

ابن حزم

ولد أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم في قرطبة آخر يوم من رمضان سنة ٣٨٤ (٧-١١-٩٩٤ م) ، في بيت جاه وثروة وترف و سلطان . غير أنه لقي عنتاً كبيراً من جرّاء الفتنة في الاندلس ، ولأن أباه كان وزيراً للمنصور ابن أبي عامر الحاجب (رئيس الوزراء) الذي كان قد حجر على الخليفة هشام المؤيد واستبد بالحكم دونه . فلما توفي المنصور (٣٩٢هـ = ١٠٠٢ م) ثم استطاع هشام المؤيد أن يحكم بنفسه تتبع رجال دولة المنصور فلحق آل حزم من ذلك نصيب وافر تشبّثوا به في البلاد . ثم زال الحكم الرواني عن الاندلس وبويع علي بن حمود بالخلافة وتغلب على قرطبة فاتهم آل حزم بأنهم من أنصار المروانيين . ولقد أضاع آل حزم في أثناء ذلك كثيراً من أموالهم وقصورهم وكتبهم .

وبعد خراب قرطبة في فتنة البربر انتقل ابن حزم الى شاطبة ، وفيها ابتأى تأليف كتابه طوق الحمامة . وكان في سنة ٤١٨ هـ (١٠٢٧ م) يعيش فيها . وفي سنة ٤٤٠ هـ (١٠٤٨ م) كان موجوداً في جزيرة ميورقة لاجئاً فيها . واتفق أن رجع الفقيه أبو الوليد الباجي من المشرق فناظره مناظرة أضرّت ، ولما كثرت عليه دسائس الفقهاء بسبب مذهبه الظاهري اعتكف في تربة . ثم مُنّت ليشتم حيث توفي سنة ٤٥٦ هـ (١٠٦٤ م) .

مقامه وتأليفه

كان ابن حزم قديراً في التفسير حافظاً للحديث ، وكان فقيهاً متكلماً و عالماً لغوياً ومؤرخاً بارعاً وأديباً بليغاً ومفكراً رصيناً ، واكن الشهرة بالأدب خدمت عليه .

وكتب ابن حزم كثيرة متنوعة ، غير أن كثيراً منها قد ضاع في النكبات .
في الفتن في قرطبة وفي غضبة العامة عليه ، تلك الغضبة التي أدت مراراً الى
إتلاف كتبه بالحرق والتمزيق . فمن كتبه :
- التقريب لحدود المنطق .

- طوق الحمامة في الألفة والألف (يتناول هذا الكتاب أحوال العشاق
وما يعترهم من الحب والإذعان والسلو والطاعة والحجر وما تقتضيه حياتهم
من السفر والمراسلة ، وما ينقص حياتهم كالواشي والرقيب وما يبهجهم
كالوصل) .

- رسائل في فضل أهل الاندلس .

- نقط العروس في تواريخ الخلفاء .

- الفصائل في الملل والاهواء والنحل ، عرض فيه للأديان القديمة
ومذاهب قدماء الفلاسفة وآراء اليهود والنصارى ومذاهب أهل الاسلام
وماجم خصومه . وفلسفة ابن حزم كلها منطوية في هذا الكتاب .

- الإحكام في أصول الأحكام .

- الاتصال الى فهم الخصال .

- المجلى بالآثار في شرح المجلى باختصار (في الفقه الظاهري) :

- إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل .

- جمهرة الانساب (أنساب العرب) .

- النبذ الكافية في أصول أحكام الدين .

- التحقيق في نقض كتاب العلم الألهي لمحمد بن زكريا الرازي .

- كتاب الاخلاق والسير في مداواة النفوس .

مذهبه

ابن حزم من أتباع المذهب الظاهري وإمام هذا المذهب في أيامه . وهو
يقبل كل ما نص عليه القرآن أو ورد في الاحاديث الموثوقة على ظاهر معناه ،
إلا أن يكون هنالك ضرورة من عقل أو حس تدعو الى صرف المعنى عن

ظاهره والى الأخذ بالتأويل . يقول ابن حزم في الملل والنحل : « بل الآيات حق على ظاهرها لا يحلُّ صرفُها عنه (٣ : ١٥٢) ؛ وانما نتبع ما جاءت به النصوص (٣ : ١٦٢) . والنص لا يحلُّ خلافه (٤ : ٨٥ م) ، لأن الله تعالى ينصُّ أحياناً نصّاً لا يحتمل تأويلاً (٣ : ١٤٤) . وكذلك الأحاديث الموثوقة (٥ : ١١٣) .

وصرفُ الآيات والأحاديث عن ظاهرها لا يجوزُ إلا ببرهان (٣ : ٢٠٧) ، ٥ : (٧٧) ، أو بنص من قرآن أو حديث أو باجماع متيقن أو بضرورة من حسن . وعندئذ تجب مخالفة الظاهر والعمل بالتأويل على مقتضى البلاغة العربية . وهو يقول بالاستدلال من القرآن والحديث ويرفض القياس والتقليد .

فلسفته

يبدو أن ابن حزم لم يشأ أن ينشئ فلسفة عقلية (لأن مثل تلك الفلسفة تخالف مذهبه الظاهري) ، فلما عرّف الفلسفة عرّف الجانب العملي منها ، أو السياسة المدنية على الاصحّ ، فقد قال (الملل والنحل ١ : ٩٤) : « الفلسفة على الحقيقة انما معناها وثمرتها والغرض المقصودُ نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد ، وحسن السياسة للمنزل والرعية . وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة » .

غير أن ابن حزم قد جاء من غير أن يشعر بآراء فلسفية صحيحة ، وأوجد نظاماً فلسفياً في نظرية المعرفة على الأخصّ ضاهى به أعظم ما عرفه فلاسفة العصور الحديثة .

نظرية المعرفة :

العلم والمعرفة ، عند ابن حزم ، اسمان واقعان على معنى واحد ، وهو اعتماد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه . ومجل المعرفة عند ابن حزم أربعة :

أ - النصوص من القرآن والأحاديث الموثوقة .

- ب - ما أوجبته اللغة من المعاني التي تحملها الكلمات ، وما اتفق عليه العرب من الفهم لدى سماعهم هذه الكلمات .
ج - الاكتساب (بالاختبار) ونقل التواتر .
د - الحس وبديهية العقل .

جعل ابن حزم المعرفة بالحس السليم (بالحواس السليمة) وبالبدئية شيئاً واحداً ، ذلك أن المعرفة بالبدئية (أو بأول العقل) تقوم في حقيقتها على الحس السليم . وهكذا تكون المعرفة عند ابن حزم إما بشهادة الحواس (بالحس الصحيح مباشرة) ، وإما يبرهان راجع من قرب أو بُعْد إلى شهادة الحواس : أن النفس تدرك المحسوسات (المادية) بالحواس الحس ، كعلمها (أي : كعلم النفس) أن الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها ، وأن الرائحة الرديئة مُنافرة لطبعها ، وكعلمها أن الأحمر مخالفٌ للأخضر والأصفر والابيض والاسود ، وكعلمها الفرق بين الحشيش والأملس والحار والبارد والحلو والحامض والصوت الحاد والغليظ والرقيق والمطرب والمنفزع (الملل والنحل ١ : ٥ ، راجع ١٠٧ : ٣ - ١٠٨) .

والحواس الحس تدرك المحسوسات بالمقابلة والتفاضل ؛ أو أن يعظم الفرق بسرعة ، أو يجتمع منه جملة يمكن أن تدركها الحواس . فالإنسان لا يدرك تبدل الظل على الأرض إلا بعد أن يتقبل ذلك الظل مسافة يستطيع العقل أن يقدرها . وكذلك الشيع والري وكثير من أغراض العالم (الملل والنحل ١٠٨ : ٥) .

ثم هنالك الحاسة السادسة وبها يكون علم النفس بالبدبيات ، أي الأمور التي يدركها الإنسان من غير أن يعرف دليلاً عليها ، من ذلك مثلاً - كما يقول ابن حزم (الملل والنحل ١ : ٥ - ٧) - علم النفس بأن الجزء أقل من الكل ، فإن الصبي في أول تمييزه إذا أعطيته تمرتين وبكى ثم زدته ثالثة سرّ . وهذا علم منه بأن الكل أكبر من الجزء (وأن الثلاثة أكثر من الاثنين) ، وإن كان لا ينتبه إلى تحديد ما يتعرف . ومنها علمه بأنه لا يكون فعل إلا

لفاعل ؛ فاذا رأى شيئاً قال : من عمِلَ هذا ؟ ولا يقنع البتة بأنه انعمل
بلا عامل ...

على أن هذه المعرفة التي نسميها بديهية ليست في حقيقتها بديهية . انهما
بدأت في الحواس منذ زمن قديم ، في طفولتنا ، ثم نسينا نحن كيف اكتسبنا
ذلك العلم ، ولكن بقينا الى اليوم نتذكر المعلوم^(١).

والانسان يولد لا يعرف شيئاً ، كما يقول ابن حزم ، ويجعل مصداق ذلك
قول الله تعالى (١٦ : ٧٨ ، سورة النحل) : « والله أخرجكم من بطون
أمهاتكم لا تعلمون شيئاً » .

فمن كل ما تقدم يبدو لنا أن مردّ المعرفة انما هو الى الحواس . حتى العقل
فانه لا يستطيع أن يميّز الأمور تمييزاً صحيحاً الا اذا كانت الحواس في جسم
صاحبها سليمة . وهكذا يكون ابن حزم قد حلّ أعظم مشكلة في تاريخ نظرية
المعرفة ، تلك المشكلة التي زعم مؤرخو الفلسفة الاوروبية أن حلّها كان نتاج
عبقريّة الفيلسوف الالماني كنت Kant (ت ١٨٠٤ م) . لقد كان همّ هذا
الفيلسوف محاولة الجواب على هذه المشكلة الكبرى : « كيف تكون الاحكام
المبنية على الاختبار الحسيّ ممكنة بالبديهية ؟ » ولقد حلّ ذلك بأن جعل المعرفة
التي نعتقد أننا قد عرفناها ببديهية العقل *a priori* راجعة الى الحواس في
زمن متقدّم ، ثم سمّي ذلك *a priori a posteriori* . على أن ابن
حزم جاء قبل كنت بسبعة قرون ووقف أمام المشكلة نفسها ثم حلّها حلاً
ينقصه بسط القول وشكل المنطق اللذين امتاز بهما كنت ، ولكن لا تنقصه
العبقريّة والبصيرة .

(١) حينما يسأل أحدنا عن مجموع ٢ + ٢ ويحيب ؛ بسرعة (جداً أو هزائاً بالسائل) ، يظن
أنه عرف ذلك بديهية أو بداهة . والواقع أنه تعلم ذلك في طفولته بالعد على أصابعه ، وبعد جهد
ايضاً ؛ ثم نسي أنه تعلمه وكيف تعلمه . ان عقلنا اليوم يقوم بعملية جمع ٢ + ٢ كما فعل
ونحن اطفال ، ولكنه يقوم بها بسرعة فائقة وبغير جهد ظاهر حتى انه ليخيل لنا أننا نعرف
اليوم أن ٢ + ٢ = ٤ بالبداهة .

الله تعالى

يقول ابن حزم (١ : ١٨) : « وليس هو (أي الله تعالى) جبرماً ولا جوهرأ ولا عَرَضاً ، ولا عدداً ولا جنساً ولا نوعاً ولا فصلاً ولا شخصاً ، ولا ساكنأ ولا متحركأ ، وإنما هو تعالى حق في ذاته موجود مطلق بمعنى أنه معلوم ، ولا الله غيره ، واحد لا واحد في العالم سواء ، مخترع للموجودات كلها دونه (١) ، لا يشبه شيئاً من خلقه بوجه من الوجوه » .

وابن حزم يوافق الاشعرية في أن الله صفات قديمة "إلا" أنه سميع بصير بذاته لا بسمع وبصر . أما قول الله تعالى في سورة الرحمن (٥٥ : ٢٧) : « ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاكرام » ، فالمقصود بوجه الله هنا « الله » . وكذلك الأمر في اليد والعين والجنب والقدم والتنزل والعزة والرحمة والامر والنفس والذات والقوة والقدرة والاصابع ، مما ورد في القرآن أو في الحديث (الملل والنحل ٢ : ١٦٦) . والمؤمنون يَرَوْنَ الله يوم القيامة بغير القوة التي نرى بها الأشياء في الدنيا ، بل بقوة يَهَبُّهَا الله لنا يوم القيامة في عيوننا . والقرآن كلام الله على الحقيقة بلا مجاز .

العالم محدث متناه

والله خالق العالم ومخرعه . والعالم متناه ؛ وكذلك المكان والزمان متناهيان . ان جميع الاشياء التي تخرج الى الفعل (جميع الاجسام الموجودة فعلاً في عالمنا) متناهية ، وهذا واضح . وبما أن مجموع المتناهيات — مهما كانت كثيرة — متناه ، فالعالم (الذي هو مجموع الموجودات) متناه . ومثله الزمان فإنه مؤلف من فترات متناهية ، فهو من أجل ذلك متناه .

والأرض عند ابن حزم كرة وهي في جوف كرة وهمية . والسماء من كل جانب فوق الأرض ، وليس تحت الأرض سماء ؛ ذلك لأن الجهات مَدْرُوكٌ نسبي ، والتحت المطلق في العالم هو مركز الأرض ، وكل نقطة تقابل مركز الأرض من أي جهة كانت فهي فوق (٢ : ٩٧) .

(١) دونه : لم يوجد نفسه ! .

النفس والروح

النفس والروح عند ابن حزم اسمان لمسمى واحد ؛ والنفس جسم ذو طول وعرض وعمق (الملل والنحل ٥ : ٧٤) .

الأخلاق

ان كتاب ابن حزم « الاخلاق والسنن في مداواة النفوس » أقله معالجة منطقية وأكثره فصول (أقوال مفردة) .

يرى ابن حزم أن الناس جميعهم على اختلاف أسنانهم وطبقاتهم وعلى تباين أحوالهم وثقافتهم يطلبون طرقهم من أنفسهم بوسائل متعددة أكثرها مظلون لا حقيقة له كجمع المال (طلباً لطردهم الفقر) وكطلب الطعام والشراب واللعب واللبس (لطرد الحموم التي يسببها فقدان هذه) . غير أن كثيرين من الناس يخلقون لأنفسهم هموماً مستأنفة لسفوق صدورهم وتغني الشر للآخرين .
والاخلاق عند ابن حزم من حيّز الدين والمجتمع ، اذ الغاية من الأخلاق عنده رضا الله والفوز في الآخرة .

والعلم وسيلة يقينية تشغل الانسان عن كثير من همومه . وأجل العلوم ما قرّب الانسان من رضا الله .

وأصول الفضائل أربعة : العدل والفهم والنجدة والجود ، ومنها تتركب جميع الفضائل العملية . فالأمانة والعفة نوعان من أنواع العدل والجود ؛ والنزاهة والصبر يتركب كل واحد منهما من النجدة والجود ؛ والحلم نوع مفرد من أنواع النجدة ؛ والقناعة مركبة من الجود والعدل . والصدق يتركب من العدل والنجدة ؛ والقناعة تتركب من الجود والعدل ؛ والمداواة تتركب من الحلم والصبر .

وكذلك أصول الرذائل أربعة هي أضداد لأصول الفضائل : الجور ضد العدل ، والجهل ضد الفهم ، والجبن ضد النجدة ، والشح ضد الجود ، فالحرص متولد من الطمع ، والطمع من الحسد ، والحسد من الرغبة ، والرغبة من

البحر والشح والجهل معاً . ويتولد من الحرص أيضاً رذائل كثيرة منها الذل والسرقة والغضب والقتل والعشق والهوى بالفقر . وهناك فرق بين الحرص والطمع . ان الحرص هو اظهار ما استكن في النفس من الطمع .

ثم قال ابن حزم (ص ٦٤ - ٦٥) : « ولا شيء أقيح من الكذب . وما ظنك بعيب يكون الكفر نوعاً من أنواعه ، فكُلُّ كُفْرٍ كَذِبٌ . فالكذب جنس ، والكفر نوع منه . والكذب متولد من الجور والجن والجهل . لأن الجن يولد مهانة النفس . والكذب متهين النفس بعيد عن عزتها المحمودة . »

للتوسع والمطالعة

- المحلي ، مصر (مطبعة النهضة) ١٣٤٧ هـ .
- الإحكام في أصول الأحكام ، مصر (مطبعة السعادة) ١٩٤٥ م .
- الفِصَل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة (المطبعة الادبية) ١٣١٧ هـ .
- مجموع الرسائل في أصول التفسير وأصول الفقه ، دمشق (مطبعة الفيحاء) ١٣٣١ هـ .
- التنبؤ في اصول المذهب الظاهري ، القاهرة ١٣٦٠ هـ = ١٩٤٠ م .
- رسائل ابن حزم الاندلسي (حققها احسان عباس) ، القاهرة (مكتبة الخانجي) ١٩٥٥ م .
- ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل (نشره سعيد الافغاني) ، دمشق (مطبعة جامعة دمشق) ١٩٦٠ م .
- مراتب الاجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات ؛ القاهرة (القدسي) ١٣٥٧ هـ .
- رسالة في المفاضلة بين الصحابة (سعيد الافغاني) ، دمشق (المطبعة الهاشمية) ١٩٤٠ م .

- الردّ على ابن النغيلة ورسائل أخرى (تحرير احسان عباس) ،
القاهرة (مكتبة دار العروبة) ١٩٦٠ م .
- رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل ،
القاهرة (مطبعة النيل) ١٣٢٣ هـ .
- الاخلاق والسير في مداواة النفوس (اعتنى بتصحيحه أحمد عمر
المحمصاني) القاهرة (مطبعة السعادة) بلا تاريخ ، ثم بيروت ١٩٦٠ م .
- طوق الحمامة في الالفه والآلاف .
- سير النبلاء (جزء خاص بترجمة ابن حزم) (تحرير سعيد الافغاني)
دمشق (مطبعة الترقّي) ١٩٤١ م .
- ابن حزم : حياته وعصره وأخباره الفقهية ، تأليف محمد أبي زهرة ،
القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٥٤ م .
- ابن حزم ونظرية المعرفة للدكتور عمر فروخ (مجلّة المجمع العلمي
العربي في دمشق ٣٣: ٢ ، نيسان ١٩٤٨ م ، ص ٢٠١ - ٢١٨) .

ابن السيد البطليوسي

أبو محمد عبد الله بن السيد^(١) أصله من شلب ، ومولده في بَطْلَيْوُسَ ، سنة ٤٤٤ هـ (١٠٥٢ م) ، ولذلك يعرف بابن السيد البَطْلَيْوُسِيّ . ويبدو أنه لم يغادر الاندلس ولكنه تنقل في عدد من مدنها فزار طُلَيْطَلَة وسَرَقُوسْطَة وسكن السَهْلَة مدة حيث كان كاتباً لصاحبها (حاكمها) حسام الدولة أبي مروان عبد الملك بن هُذَيْل (٤٩٧ - ٥٠٣ هـ) . ثم سكن بَلَنْسِيَة وجلس فيها للتدريس فكان الناس يجمعون اليه ويقرأون عليه ويقتبسون منه ، وكان حسن التعليم جيد التفهم ثقة (وفيات ١ : ٤٧٤) . وفي بلنسية توفي ابن السيد البطليوسي في منتصف رجب ٥٢١ (٢٧ - ٧ - ١١٢٧ م) .

مقامه وتأليفه

ابن السيد البطليوسي لغوي نحوي أديب شاعر وفيلسوف ؛ وكان تلميذاً للفتح بن خاقان القيسي الاندلسي الذي قتل في مدينة مرآكش نحو سنة ٥٢٨ هـ (١١٣٤ م) وخصماً لابن باجه (ت ٥٣٣ هـ = ١١٣٨ م) . وتكسب مدة بالشعر .

ولابن السيد البطليوسي كتب نافعة ممتعة منها (وفيات ١ : ٤٧٤) : كالمثلث^(٢) أتى فيه بالعجائب ودلّ على اطلاع عظيم - كالاقتضاب في شرح أدب الكتاب لابن قتيبة ، وهو أشبه بدليل يستعين به المشتغلون في ديوان الانشاء

(١) السيد (يكسر السين وأمال الياء ، بلا تشديد) : الذئب :

(٢) في اللغة ، جمع فيه الكلمات التي يحوز في أولها ثلاث حركات مثل كلمة ركوة فيحوز ان تكون بفتح الراء او كسرهما او ضمها .

— كالحروف الخمسة (س ، ص ، ض ، ظ ، ذ) والتميز بين الكلمات التي ترد فيها هذه الحروف — كالانصاف في التنبيه على الاسباب الموجبة لاختلاف الأئمة — شرح (ديوان) سقط الزند للمعري ، وهو أجود مسن الشرح الذي صنعه المعري نفسه — شرح ديوان المتنبي — كالحدايق في المطالب العالية الفلسفية العريضة .

جملة من آرائه وأقواله

كان ابن السيد البطلبومي شاعراً مداحاً متفتناً في وجوه الصناعة ، كما كان شاعراً حكيماً ، وله :

أخو العلم حيّ خالده بعد موته وأوصاله تحت التراب رميم .
وذو الجهل ميت وهو ماشر على الثرى يُظَنّ من الأحياء وهو عديم .
ولكتاب الانصاف قيمة دينية في الدرجة الاولى ثم قيمة فلسفة :

ان البشر مختلفون في فطرتهم وفي أخلاقهم ، والله تعالى يعرف ذلك ، وهو لو شاء لجمع الناس على الهدى . أما بين المسلمين خاصة من أهل الفرق والمذاهب فالاختلاف راجع الى أسباب لغوية وفقهية هي : اشتراك الالفاظ والمعاني ، احتمال اللفظة الواحدة لعدد من المعاني ، احتمالها عدداً من المعاني من حيث الأحوال الممكنة من الاعراب ، احتمالها لعدد من المعاني بحسب تركيبها مع غيرها ، ثم احتمال اللفظة الواحدة لمعان حقيقية ومجازية ، ثم الأفراد والتركيب (مقارنة معنى الكلمة في آية أو حديث بمعناها في آية غيرها وحديث غيره) ولأجل هذا صار الفقيه مضطراً في استعمال القياس الى الجمع بين الآيات المفترقة والاحاديث المتغايرة وبناء بعضها على بعض ... وربما أخذ الفقيه آية ثم أخذ فقيه آخر آية غيرها فأفضى بهما ذلك الى الاختلاف والتناقض أو تكفير بعضهم بعضاً (الانصاف ٦٨) . ثم العموم والخصوص (وهل يراد باللفظة أو الجملة المدرك العام أو المدرك الخاص : ان لفظة «الانسان» مثلاً يمكن أن يقصد منها النوع البشري فيتناول الحكم الواردة فيه جميع الناس بلا تخصيص ، كقوله تعالى : «يا أيها الانسان» ، ما غرك بربك الكريم ؟ » وأحياناً

تستعمل اللفظة العامة ولكن يقصد منها رجل واحد أو جماعة معينة) ، ثم الرواية والنقل (الوثوق من أن الحديث المنقول صحيح وأن معنى الآية هو المعنى المقصود منها) ، ثم الاجتهاد في ما لا نص فيه ، ثم النسخ والمنسوخ (الاختلاف في وجود المنسوخ في القرآن والحديث أصلاً ، والاختلاف في ما اذا كانت آية بعينها منسوخة أو غير منسوخة) ، ثم الاباحة والتوسيع (١) .

كتاب الحدائق

هذا كتاب في نحو ستين صفحة من القطع الصغير فيه استعراض لعدد من وجوه الفلسفة القديمة (الفيض والنفس وقواها) ووجوه الفلسفة في الاسلام (في صفات الله والخلود) .

ويبدو أن ابن السيد البطليوسي يقبل القول بالفيض والعقول الثواني ويذكر أن ذلك كان مذهب أرسطوطاليس وأفلاطون وسقراط وغيرهم من مشاهير الفلاسفة وزعمائهم القائلين بالتوحيد . وهو يرفض رأي الفلاسفة المجوس (الدهرية) ويعدّه كفراً بحتاً عند أرسطوطاليس لأن ذلك يوجب استحالة الباري ، أي انكار وجود الله (راجع كتاب الحدائق ١٤) . ويبدو أيضاً أن البطليوسي مقتنع بنظرية العدد عند فيثاغوراس وصلتها بالفيض (الحدائق ٣٢ - ٣٦) ، ولعله عرف ذلك من رسائل اخوان الصفا . وهو ينكر أن يكون الله صورة للعالم أو أنه مجموع الوجود على ما ذكره تاليس وزينون (الايلي) مثلاً (الحدائق ٣٨) .

(١) أطلق الاسلام في عدد من العبادات مجال الاختيار توسيماً على عباده في الاحوال المختلفة التي يفر في بعضها التقيد بالاجازم بأحد وجوه تلك العبادة - من ذلك مثلاً ما جاء في القرآن الكريم في شأن الذي يمرض أو يسافر في شهر الصيام (رمضان) ، قال تعالى في سورة البقرة (٢ : ١٨٥) : ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر . أما الشيعة فأوجبوا أن يفطر المسلم المسافر في شهر رمضان لأن في الآية أمراً بذلك ؛ وأما السنة فأجازوا للمسلم المسافر أن يفطر أو أن يصوم بحسب ما يقتضيه هو من مشقة السفر .

ثم هو ليس معتزلياً وليس خصماً لهم ، ولكنه أميل الى الاشعرية في جعله صفات الله قديمة وأن الاستدلال عليها يكون بالشرع ومما ذكره الله عن نفسه . وكذلك نجد لابن السيد البطليوسي ميلاً الى قول أهل الظاهر (الحدائق ٤٨-٥٠) .

للتوسع والمطالعة

- كتاب الحدائق : في المطالب العلية الفلسفية العويصة (محمد زاهد الكوثري) ، القاهرة (عزّة العطار) ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م .
- شرح سقط الزند للمعري (في كتاب شروح سقط الزند للجنة احياء آثار أبي العلاء المعري) ، القاهرة (مطبعة دار الكتب) ١٩٤٥ - ١٩٤٨ م .
- الانصاف في التنبيه على الاسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم (أحمد عمر المحمصاني) ، مصر (مطبعة الموسوعات) ١٣١٩ هـ .
- رسائل في اللغة (ابراهيم السامرائي) ، بغداد (مطبعة الارشاد) ١٩٦٤ م .
- الاقتضاب في شرح أدب الكتاب ، بيروت ١٩٠١ م .

ابنُ باجّة

هو أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجّة (بتشديد الجيم ثم هاء ساكنة) ، والباجه بلغة الفرنجة (نصارى الاندلس) القضة .
ولد ابن باجّة في سرقسطة نحو سنة ٤٧٥ هـ (١٠٨٢ م) في الأغلب ؛
وفيها نشأ وقال الشعر ومدح أميرها من قبيل المرابطين أبا بكر بن ابراهيم بن تفلويت . ثم لما ولي أبو بكر هذا الثغر والشرق استوزر ابن باجّة . ولكن لما أُلحّ ألفونسو الأول ملك الأرغون على سرقسطة غادرها ابن باجّة قبل أن تسقط في يد ألفونسو (٥١٢ هـ = ١١١٧ م) ؛ فمَرَّ بيلنسية ثم أتى اشبيلية واستقرّ بها وطبّب وألّف عدداً من رسائله في المنطق .
ثم انتقل ابن باجّة الى المغرب ونال حظوة عند المرابطين . ولقد كان ابن باجّة طبيباً بارعاً موفقاً فحسده منافسوه ودمّوا له السم فمات سنة ٥٣٣ هـ (١١٣٨ م) .

مقامه وكتبه

كان ابن باجّة متميّزاً في اللغة حافظاً للقرآن ، أديباً شاعراً بارعاً في الغزل والثناء والمدح ، متقناً لصناعة الموسيقى جيّد الضرب على العود . ثم هو من الأفاضل في صناعة الطب مع القدرة في العلوم الفلسفية والرياضيات والفلك والطبيعات . وابن باجّة أول الفلاسفة العقلين على الحصر : أخذ بالفلسفة منفصلة عن الدين ومعزولة عن العامة ثم أقامها على أساس من الرياضيات والطبيعات . وشهرة ابن باجّة انما هي في المبادئ الفلسفية التي وضعها وفي الإلهيات . وهو أشبه بالفارابي من الاسلاميين وبأرسطو من القدماء .

ولابن باجّة كتب كثيرة ضاع معظمها في زمن متقدم . وآخر ما ضاع له مجموع كان في مكتبة برلين^(١) ومجموع أصغر منه كان يملكه السيد عبد الرزاق الحسني في بغداد ؛ وقد ضاع المجموعان في أثناء الحرب العالمية الثانية . ومن كتبه :

أ - رسالة الوداع : كتبها ابن باجّة الى أحد أصدقائه وهو على أهبة سفر يخشى ألا يراه بعده ، وضمّنها أكثر آرائه الفلسفية ، وخصوصاً في العلم الألهي (في المحرك الاول ، والغاية الانسانية أو الغاية من وجود الانسان ، وفي اتصال الإنسان بالعقل الفعّال الذي يفيض من الله ، وخلود النفس) . وابن باجّة يلوم الغزاليّ لأنه يحاول أن يصل الى الله بالاحوال الصوفية وترك التفكير .

ب - تدير المتوحّد : جمع فيه ابن باجّة آراءه ، ولكنه لم يتمّه ولا كتبه بلغة سهلة ، وهو يشبه « المدينة الفاضلة » للفارابي . الا أن الفارابي فصل بحث الآليات عن بحث السياسة واهتمّ بالمدن (بالدول) ، بينما ابن باجّة اهتمّ بالسياسة المدنية (حياة الفرد في المجتمع) ثم صرف آراءه الفلسفية في أثناء ذلك .

وتعرّف من تدير المتوحّد مخطوطتين : المخطوطة البودليانية ، وهي مفصّلة ولكنها ناقصة (وقد نشرها ميغل آسين بالاثيوس) ، ثم مخطوطة القاهرة^(٢) وهي أتمّ ولكن موجزة .

ج - كتاب النفس . أراد ابن باجّة في هذا الكتاب أن يستوفي الكلام على النفس بما قاله فلاسفة اليونان خاصة . ولا يزال هذا الكتاب محتاجاً الى دراسة موضوعية مفصّلة .

د - رسالة الاتصال .

هـ - وكان لابن باجّة أيضاً كتب هي شروح وتلخيصات وتعليقات على

(١) نشر من هذه المخطوطة صفتان في ابن باجّة المؤلف (بيروت ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م)

(٢) هذه المخطوطة منشورة في « ابن باجّة » المؤلف .

كتب أرسطو وجالينوس والفارابي والرازي وغيرهم ؛ ثم كتب مؤلفه في المنطق والنفس والعقل والالهيات والسياسة المدنية والطب . ويبدو أن هذه الكتب قد ضاعت كلها .

مجمال فلسفته

أكثر فلسفة ابن باجه موجود في كتاب تدير المتوحد .

المنطق :

يمس ابن باجه في أقواله المنطقية نظرية المعرفة مساً خفياً ، قال (تدير المتوحد (ص ٤٤) :

« الامور الموجودة لشيء ما في الاعتقاد إما صادقة وإما كاذبة ، وإما بالذات وإما بالعرض ، وإما يقينية وإما مظنونة . وظاهر عند من كان له بصّر بصناعة المنطق ان اليقينية انما تكون صادقة ضرورية . وإما المظنونة فقد تكون كاذبة أو صادقة ، ونحن فيما نحن بسبيله نجعل ما بالعرض في المظنونة الصادقة . والصور الروحانية — كيف كانت — فقد يكذب بها الانسان ، فان الحس قد يكذب » .

الفلسفة الماورائية

ابن باجه بارع جداً في الرياضيات ، وفي الجبر خاصة ، ثم في الطبيعيات . ولكنه لا يعالج الرياضيات والطبيعيات معالجة مستقلة لأن اهتمامه الأول انما هو بالالهيات (الماورائيات) . غير أنه يستعين بالرياضيات والطبيعيات على توضيح آرائه الماورائية .

الموجودات والحركات غير متناهية :

يسمى ابن باجه الموجودات « معدودات » لأنها كثيرة العدد او متعددة الاشخاص ، ثم يقسمها قسمين عامين :

١ (المعدودات ذوات الأعظام (الأحجام ، أي كل ما له طول وعرض

وعمق) .

٢) المعلومات من غير ذوات الاعظام ، وهي عموماً الأمور المعنوية مطلقاً كالكرم والشرف والعلم والحرب ، ثم أنواع الحركات . هذه الأمور يدركها العقل مجردة من عنصر الزمان والمكان ، فالحرب « موجود معقول » مطلق ليس له « حيز » معين ولا زمان خاص به . ومثل ذلك الشرف والكرم والعلم وسائر « المعقولات » من اسماء المعاني .

والحركات عند ابن باجة نوعان : نوع يعود الى « الحوادث المفردة » كانتقال الاجسام وتحرك النبات ومشى الانسان ، فهذه كلها حوادث متقطعة تقع بين حدين من قياس الزمن . ثم هنالك الحركة المطلقة التي تدفع هذه الاجسام وتدير الكواكب ، وهي دائمة خالدة ليس لها بدء ولا ينتظر أن يكون لها نهاية . والحركة الدائمة أشرف من الحركات المتقطعة ؛ والاجسام التي تبدى فيها الحركة الدائمة أشرف من الاجسام التي تبدى فيها الحركات المتقطعة .

والحركة الدائمة تكون عادة مستديرة او تكون مستقيمة ولكن خالدة . وبرهان ابن باجة على أن الحركة المطلقة دائمة برهان رياضي هندسي ، فهو يقول إن الاجسام التي نراها في عالمنا لم توجد رأساً ولا ابتداء في الأماكن التي هي فيها الآن . فكل جسم اذن يجب ان يكون قد انتقل الى مكانه الحاضر من مكان سابق ، وكذلك يجب أن يكون قد انتقل الى مكانه السابق من مكان آخر سابق عليه ، وهلمجرا . وهكذا لا يمكن ان تفترض للحركات بدءاً ، فهي من اجل ذلك ازلية (من جهة الماضي) . اما من جهة المستقبل فهي أيضاً ابدية ، وذلك لأن كل خط يمكن ان يمتد أبداً الى ما لا نهاية : ان قولنا : هذا الخط يمتد من ا الى ب يدل على ان ب هي فاصل بين امتدادين وان وراء ب مسافة اخرى . فاذا نقلنا ب الى ما وراء مركزها الحالي فكأننا نقلنا هذا الحد الفاصل « مسافة جديدة . وما دام كل مكان جديد على هذا الخط هو فاصل جديد بين مسافتين ، فالمفروض ان هذا الخط لا يتناهى . هذه الحركات الدائمة من جهة الازل والأبد معاً يُسميها ابن باجة « المتصلة من جهة الزمان » . ولا يفهم ابن باجة بالحركة الدائمة الحركة المستمرة للأشياء في دائرة « او

في استقامة ، فقط ، بل يفهم أيضاً الحركة المعنوية كالنسل مثلاً : ان وجود زيد دليل على وجود ابيه ، ثم ان وجود ابيه دليل على وجود جدّه ، وهكذا الى ما لا نهاية من جهة الماضي . اما من جهة المستقبل فان الانسان يمكن ان ينسلّ بلا نهاية ايضاً . قد يمكن أن يقف زيد او عمرو او بكر او خالد انفسهم في زمن من ازمته التاريخ عن النسل ، ولكن في الانسان ، كائنات او كموجود حي على الاقل ، قوة دائمة للنسل .

وهنا يخلص ابن باجة الى الموازنة بين الدوامين ، فيذكر ان « الحركة » دائمة من جهة الاستمرار ، اذ هي لا تتوقف ولا تنقطع . اما الانسان فنوعه دائم من جهة التكاثر ، اي من جهة كثرة أفراده كثرة لا حد لها ، ولهذا يقول : « وظاهر ان ما توجد اجزائه واحداً بعد واحد (كالانسان : الجلد ثم الأب ثم الابن ثم الحفيد الخ) انه ضاهى بهذا النظام ما هو أبدي ، وان التكاثر يقوم له مقام الدوام » .

الصورة والمادة ومراتب الوجود :

رأي ابن باجة في الصورة والمادة مزيج من رأي أرسطو ومن رأي أفلاطون ، ان المادة عنده لا يمكن أن توجد بلا صورة (فالى هذا الحد هو أرسطوطاليسي) ولكنه يوجب أن توجد الصورة بريئة من المادة وإلا لاستحال علينا أن نتخيل المادة تتقلب في الصور المختلفة : اذ كيف يمكننا أن نتخيل مسادة تلبست في الأزل بالصورة ، لو لم يكن هنالك صور مجردة تقبل تلبس المادة بها (وبهذا نراه أفلاطونياً) .

وابن باجة لا يهتم بالمادة ولا بالصورة المتلبسة بالمادة لأنهما لا تليقان بالغرض الذي قصده . ولكل جسم عند ابن باجة ثلاث صور : الصورة الروحانية العامة (وهي الصورة العقلية) ، ثم الصورة الروحانية الخاصة ، ثم الصورة الجسمانية .

ولا خلاف في تحديد النوعين الأول والثالث . فالنوع الأول هو الصورة العامة للأشياء ، « وهي المقولات الكلية » نحو شجر . وأما النوع الثالث

فهو « الصورة الجسمانية » ، الصورة التي تظهر عليها الأجسام كما تراهى لنا .
على ان الوضوح يقل عند الكلام على « الصورة الروحانية الخاصة » اذ
يجعلها ابن باجة ثلاث مراتب جديدة : أولها معناها (معنى الصورة) الموجودة
في القوة الذاكرة ، والثانية الرسم الموجود في القوة المتخيلة ، والثالثة الصنم
الحاصل في الحس المشترك .

والأمثلة على الصور الروحانية كثيرة ، منها الصورة الناتجة من صلة الوالد
بالولد او السبب والمسبب عنه ، أو المتخيلة عند ذكر فضائل النفس وخصائصها
كالتودد والعبوس والعلوم وحسن الرأي والفنى والغيرة . ويرى ابن باجة بأن
هذه الصور تقوى بالاكساب وتتفاوت قوة وضعفاً بين شعب وشعب .

قوى النفس

وللنفس عند ابن باجة ستة مجموعات من القوى : الفكرية ، الروحانية ،
الحساسة ، المولدة ، الغذائية ، والاسطقسية ؛ وهي إما اضطرارية او اختيارية ،
ولكن على درجات مختلفة في ذلك كله . فالقوى الاسطقسية (كسقوط الجسم
وتأثره بالحس والحرارة) والقوة الغذائية يسميان معاً القوى الطبيعية ، ويغلب
عليهما الاضطرار ، ولكن على درجات متفاوتة . ان سقوط الاجسام والشعور
بالحرارة اضطراري محض ؛ اما الغذاء فليس باختيار اصلاً ولا باضطرار صرفاً .
والبصر مثلاً اقرب الى الاختيار ، ولكن اللمس اضطرار محض . وكذلك القوة
الفكرية تكون بالاضطرار ، ولولا ذلك لاستطاع الانسان ان يمسك عقله عن
التصور والتصديق ، ولكنه لا يستطيع .

وابن باجة يتكلم على القوة الطبيعية عرَضاً وعلى غاية من الوجازة ، ولا
يهتم منها إلا ما اتصل بالسلوك الانساني . اما القوى الفكرية والروحانية فهي
غرضه من بحوثه جميعها .

العقل :

البحث في العقل هو العنصر الاول في مراتب الاهمية عند ابن باجة . ان

المعرفة الصحيحة تكون بالعقل ، والمعرفة المطلقة تكون بالعقل ، والسعادة تنال بالعقل ، والاخلاق مبنية على العقل ، والعقل صادق في ما يعرف .
يستطيع الانسان ان يعرف بعقله كل شيء من أدنى دركات الوجود (المادي) الى اعلى درجات الوجود (الالهي) . والاساس الذي يبنى عليه ابن باجه هذا النوع من التفكير الفلسفي اساس مادي : ان العقل يعرف من تلقاء نفسه لا بتأثير روحاني عليه من الخارج (يعني كما يزعم المتصوفة انهم يعرفون) . على ان ابن باجه لا يزال يعتقد بأن في العالم عدداً من العقول : العقل الانساني والعقل الفعال والعقل الكلي (عقل الانسانية جمعاء) . إنه يرى ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في العقل الانساني او الهولاني فينقل اليه المعارف والعلوم . ثم يقول ان المعارف تعود بعد الموت الى العقل الفعال . ومجموع هذه المعارف تؤلف العقل الانساني الذي يخلد في العالم .

المعرفة :

والمعرفة عند ابن باجه تكون بالنظر العقلي وحده . وهو يخالف الغزالي الذي يعتمد في المعرفة الاحوال الصوفية ، ويرى ابن باجه أن الأخيلة الحسية في التصوف تحجب الحقيقة بدلاً من أن تكشف عنها .
والمعرفة عند ابن باجه طريقها الحواس . ان كل ما نعرفه يجب أن يكون قد مرّ بحواسنا فعلاً او ان يكون قد مرّ بحواسنا شيء يشبهه ويقوم مقامه . فالصور الروحانية لشيء ما تحصل (في الذهن) اذا كانت قد مرت يوماً ما بحواسنا هي أو شبيهها . فالمعرفة اليقينية تحصل اذن إما بالحواس او بالقياس ، اي بقياس ما لا نعرف على ما نعرف . وهكذا نرى انه لا يمكن ان توجد الصور في (الذهن) خلواً من الحس ، لأن هذه الصور (الذهنية) تكون دائماً مؤلفة من صور مرت بالحواس المشترك ، بعد ان تكون قبل ذلك قد مرت بالحواس . وهذا قريب جداً من رأي ابن حزم في المعرفة بالبديهة المبنية من قُرب او من بُعد على الحواس .

وهناك امور نعرفها بحاسة واحدة ، فاللون نعرفه بالعين وحدها والصوت

ندركه بالاذن وحدها . ولكنّ ثمت مدركات لا نستطيع ادراكها الا بجملة حواسّ مثل « الحياة » فاننا احياناً لا نستطيع ان نعرف اذا كان انساناً ما حياً إلا اذا رأيناه ثم لمسنا جسمه ثم استمعنا الى نبضات قلبه .

والحواس تخضع بلا ريب ، فاذا كان الانسان مموراً (أي به مسّ خفيف) او اذا كان صحيحاً ولكنه متعب او جائع أو خائف او ينام في مكان قليل النور ، فانه يحس بما يحيط به حساً غريباً ، فيرى الاشياء على غير حقيقتها . ولا ريب ابدأ في أن تخيل الاشياء تخيلاً مطلقاً ، من غير ان تكون تلك الأشياء قد مرت بحواسنا ، من أسباب الخداع . والصور التي تعتمد على الخيال المحض ، ولا تكون قد مرت بالحواس ، اكثرها كاذب .

والخداع لا يأتي من الحواس وحدها ، بل يأتي من القوة الفكرية ايضاً ، فان القوة الفكرية تخطئ احياناً . من ذلك مثلاً ان يعرف الانسان شخصين ، فاذا اتفق ان رأى احدهما مرة ظن انه الآخر . ومن المشهور ايضاً ان الانسان يخطئ في حل الاعمال الحسابية وفي تقدير المساحات وتدير اموره ، مما يدل على ان الفكر يخطئ احياناً .

الخلود والسعادة

يرى ابن باجة ان الخلود يكون في هذه الحياة الدنيا ، لأنه يذكر الخلود والسعادة ذكر أكثر ولكن لا يتكلم على المعاد أبداً . ومردّ السعادة (التي هي سبب الخلود أو طريق الشعور بالخلود على الاصح) الى اعمال الانسان المقصودة . ان الاعمال التي يعملها الانسان اتفاقاً ، او وهو مُكرّم أو غافل عن حقيقتها جاهل بها ، لا قيمة لها . والاعمال المقصودة (والتي توجب السعادة ويكون بها الخلود) ثلاثة أنواع :

أ- الاعمال التي بها رفاهية البدن ولذته ، كالطعام اللذيذ واللباس الفاخر ، ويدخل في ذلك السكر ولعب الشطرنج والصيد للالتذاذ . والذين يعملون هذه الاعمال هم « الذين اخلدوا الى الأرض » كما يقول ابن باجة ، وسعادتهم لا تتجاوز مدة فعلهم هذه الافعال ، وليس لهم فضل عند

الناس ولا قيمة . ثم أن أمثال هؤلاء انما يوجدون في أواخر الدول وقبل انقراضها . ومثل هؤلاء « المتجملون » . وهم الذين يحترصون على أن يُعَرَّفَ عنهم أنهم اغنياء او مترفون بينما هم فقراء او مستورون فقط ، فتجد احدهم « يستبطن جزء الدثار (الثوب) الخسيس مما يلي جسده ويبرز للناس جزء الدثار الاحسن » . وهؤلاء أيضاً لا سعادة حقيقية لهم ولا خلود .

ب — الاعمال التي تحدث انفعالا في النفس من غضب او رضى ، ومن سرور أو حزن ومن تودد أو بغض ومن قلق أو اطمئنان . وهذه الاعمال نفسها نوعان :

(١) نوع كاذب ، اي ان الانسان قد يظهر الرضا وهو غير راض او يتظاهر بالحمية والانفة والغيرة وهو لا يحس في نفسه بشيء منها . فهذه الاعمال التي على هذا الشكل تُسمى الرياء ، وهي لا قيمة لها أيضاً في السعادة او الخلود .

(٢) نوع صادق ، اي ان الانسان يميل في ذلك فعلاً الى عمل الخير والى الاحسان الى الناس ، واذا ابدى غيره على أمر او حمية في سبيل انسان آخر كان صادقاً . هذا الانسان يفعل ما يفعله عن علم بقيمة ما يفعل واعتقاد بصواب ما يفعله (او انه يفعله طاعة لأمر ديني او وازع اجتماعي) . فاذا فعل الانسان ذلك لاعتقاده ان فعله هذا فضيلة ، ثم أورثه ذلك خشوعاً في قلبه فهو عند ابن باجة من « الذين اجرهم على الله » — وهؤلاء كلهم لا يتناولهم بحث السعادة والخلود عند ابن باجة .

ج — و « السعادة والخلود » عند ابن باجة يُفهمان من الطريق التالية :

لكل انسان عُمران : عُمره الجسدي الذي يحياه على هذه الأرض ، ثم عمره الثاني وهو « تدنُّر الناس له بعد موته » . والسعادة والخلود في رأي ابن باجة تكون في عمره الثاني :

« اذا بلغ الانسان في حياته مرتبة صحيحة من العلم أو الحكمة أو الشجاعة او الكرم ، وكان يعرف انه عالم او حكيم او شجاع او كريم ، ثم كان يعمل

بما يعلم صادقاً غير متظاهر بما يعمل رثاء الناس ولا قاصداً جلب منفعة مادية ،
فانه يشعر حينئذ باطمئنان في نفسه وبادراك كامل لحقيقة الحياة والوجود ، وهذا
هو السعادة .

« اما الخلود فهو شعور هذا الانسان قبل موته ، ان الناس سيظلون يذكرون
ذلك منه دهرأ طويلاً بعد ان يموت ويفنى جسده » . فهذا « الشعور السابق في
الانسان هو الخلود » المتعلق بالانسان . واما المدة التي يبقى فيها ذكره مشهوراً
في الناس بعد موته فهو الخلود المتعلق بأعمال ذلك الانسان .
ويمدح ابن باجة الذكر الحسن وخصوصاً اذا كان هذا الذكر الحسن صادقاً .

الاجتماع : السياسة

لابن باجة آراء في سياسة المدينة (الدولة) وفي السياسة المدنية (ادارة
المدن وتدير الاسرة والعناية بالاهل والاولاد) . وكان من رأيه أيضاً أن يستكثر
الانسان من جمع المال وأن يحسن القيام على تصرفه في وجوهه .

تدبير المدينة (الكلام على الدولة) :

الانسان عند ابن باجة — كما هو عند ارسطو — مدني بالطبع . والاعتزال
شر إذا كان حباً بالاعتزال نفسه . اما اذا كان الاعتزال هرباً من مخالطة الفاسدين
من أهل المجتمع فهو خير .

وابن باجة يخالف افلاطون في قبوله مدينة واحدة فاضلة ، ويوافق الفارابي
بأن المدن قد تتعدد ، فيكون منها واحدة فاضلة كاملة ، واربع فقط ناقصة .
(الفارابي يجعل المدن الناقصة عديدة جداً) .

(أ) التدبير الفاضل — التدبير الفاضل الكامل هو تدبير الله لهذا العالم ،
فنظام العالم عند ابن باجة نظام كامل مُحْكَم مُتَقَن ، لا خلل فيه ، وهو تدبير
صواب .

على اننا اذا قلنا : « تدبير » ، فانما نعني تدبير المدن . فاذا قصدنا
« تدبير المنزل » مثلاً فيجب ان نقول : تدبير المنزل .

يقول ابن-باجه في وصف المدينة الفاضلة إنها لا تحتاج الى أطباء ولا الى قضاة ، وذلك لان اهلها متحابون فلا يقع التشاكس بينهم ، ولذلك لا يحتاجون الى قاض . ثم ان جميع اعمال اهل المدينة صواب ، ذلك لانهم يقومون بالرياضة ولا يغتلدون بالاغذية الضارة ، فهم من أجل ذلك لا يمرضون ولا يحتاجون الى الطب ، الا في مداواة أمراض عارضة واردة من خارج (كالأوبئة) . وربما احتاج اهل المدينة الفاضلة الى اصلاح الخلع وما جانسه (من الجراح والكسر) وربما لم يحتاجوا اليه في ذلك ، اذ يستطيع البدن الحسن الصلابة ان يعنى بنفسه فتيبراً جراحه ، حتى العظيمة منها ، من تلقاء نفسها .

« فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض ا »
وآراء أهل المدينة الكاملة كلها صادقة ، وأفعالهم كلها فاضلة . ولا يكون في هذه المدينة آراء كاذبة ابداً لأنه لا يتنشر فيها آراء غريبة ، اي آراء طارئة عليها من مدن اخرى ناقصة .
وفي المدينة الفاضلة يُعهد الى كل شخص بالعمل الذي يجيده . والانسان في المدينة الفاضلة يقصد بأعماله نفع المدينة ، وذلك لأن الانسان الفاضل جزء من المدينة .

ب - المدن الناقصة : يذهب ابن باجه في تعديد المدن غير الكاملة مذهب الفارابي ، ولكنه يجعلها أربعا بسيطة . وكلما كانت احدى هذه المدن أبعد عن الكمال كانت الحاجة فيها الى الاطباء والقضاة أكثر لأن صناعة هذين الصنفين من الناس تكون حيثئذ احدى وانفع . وميزة اهل المدن الاربع انهم يجعلون لأنفسهم ملذات جسمانية (كالشهوات والتغلب على الآخرين) ، ما لم يكونوا جاهلين فلا يعرفون ماذا يريدون .

ومتما يؤسف له ان ابن باجه لم يسم هذه المدن الاربع تسمية واضحة كاملة ، فقد ذكر المدينة الإقامية (الفاضلة) والمدينة الجماعية ومدينة التغلب . ثم هنالك اسم مدينة رابعة محلها بياض في مخطوطة المكتبة البودليانية (م غ

٥١ ، ٥٢ ، ٥٤ .

تدبير المتوحد

المتوحد هو الانسان الفاضل الذي يعيش في مدينة غير فاضلة .
ويمكن أن يكون في المدينة غير الفاضلة شخص أو شخصان أو ثلاثة أو أكثر من الفاضلين يسميهم ابن باجة « النوابت » . ووجود هؤلاء النوابت (الفلاسفة القضاة ، الاطباء) ضروري في المدينة غير الفاضلة حباً بنفع أهل هذه المدينة وپرعايتهم وهدايتهم ؛ ولكنهم يعيشون فيها غرباء . أما اسمهم « النوابت » فقد استمدّه ابن باجة من تشبيههم بالنبات الذي ينمو من تلقاء نفسه بين أنواع الزروع ، لأن آراءهم تخالف آراء الذين يعيشون معهم . وهؤلاء النوابت اذا كثروا في مدينة غير فاضلة ساعدوا على أن تصبح تلك المدينة فاضلة .

السير :

السير جمع سيرة ، وهي في القاموس : السنة والطريقة ؛ وعند ابن باجة « المدينة » . وابن باجة كالفارابي يقرّ سيرة إقامية (مدينة فاضلة) ويقرّ الى جانبها سيراً غير كاملة تضادّ السيرة الفاضلة .

وهناك في الاصل ثلاث سير غير كاملة ؛ ومنها تتركّب طبقة رابعة من السير ، ومن السير الأربع (الثلاث الاساسية والسيرة المتركّبة منها) تتركّب طبقة خامسة من السير . وهذه السير تكون ، كما يبدو بوضوح ، على درجات مختلفة من النقص . فماذا يجب على المتوحد أن يفعل حتى يعيش في السيرة غير الفاضلة عيشة صحيحة سعيدة ؟ — يجب عليه أن :

— يحافظ على صحته ويعمل على استردادها اذا زالت . ولذلك كان محتاجاً الى علم الطب لكي يداوي نفسه اذا كان يسكن وحده في المدينة التي يسكنها . اما اذا كان المتوحدون في تلك المدينة كثاراً فهم يستطيعون حيثل ان يوجدوا جزءاً من مدينة فاضلة في تلك المدينة الناقصة ، فلا يحتاجون حيثل الى الطب .

— يغتذي بالماكُل النافعة والضرورية ويتجنب الاسراف في الطعام ولا يأكل طعاماً للذة مضغه .

— يكون معتدلاً في جميع ما يتعلق بحياته الجسدية : ان الضرورات الجسدية (الطعام اللباس ، الخ) ليست غايات في نفسها ، بل هي وسائل الى اتقان الأعمال العقلية . وعليه أن يفعل ما يجب فعله ولو سبب له ذلك ألماً أو أدى به الى الموت .

— يصحب أهل العلوم ويعتزل الذين يهتمون بحياتهم الجسمانية وحدها ، ولا يخالطهم الا في ما لا بد من مخالطتهم فيه (لقضاء عدد من حاجاته اليومية أو لتطبيبهم والقضاء بينهم وهدايتهم) .

— يهتم بالعلوم النظرية (لأنها تليق به ويعجز عنها غيره) ويترك العلوم العملية (التجارة والحدادة الخ لأنها لا تليق به ، اذ هي وسائل الى غايات أخر : ارتزاق العامة مثلاً) .

— يستعمل كذب الألفاظ (التقيّة الفكرية) لمداواة العامة والجهال .
— يعمل جميع أعماله باختياره وبلذاته ويقصد أن تكون صواباً أو خيراً حسب ما يقضي العقل ، لا لأنه أكرم عليها أو لأنه يلتمس منفعة من عملها : كما لا يجوز أن تكون أعماله انفعالاً من غضب أو بغض أو حب .
— ينصرف عن التصوف لأنه وهم ، ويعتمد التفكير لبلوغ السعادة الحقيقية .

المنزل الفاضل :

كل منزل جزء من المدينة التي هو فيها . فالمنزل في المدينة الفاضلة منزل فاضل يجري على المنهج الطبيعي وحسب العقل ؛ وحكمه في كل شيء حكم المدينة الفاضلة نفسها ، وتديره كتديرها .

والمنزل في المدن الناقصة منزل ناقص مريض ، ولا فائدة من وضع تدير خاص به . ان احوال المنزل الناقص تؤدي به حتماً الى البوار والخراب . على ان قوماً قد وضعوا كتباً في تدير المنزل ، ولكن أقاويلهم في ذلك بلاغية

(لفظية وخطابية لا برهانية) مثل كتاب كليلة ودمنة ومثل كتب حكماء العرب المشتملة على الوصايا والاقاويل المشورية كالكلام على محبة السلطان ومعاشرة الاخوان .

التربية وعلم النفس

يرى ابن باجه ان الانسان يتقلب بين طفولته وشيخوخته في أدوار كثيرة ، صعوداً وهبوطاً ، مع تقدمه في السن . وهو يرى كل دور نتيجةً لدور سبقه ثم توطئة وتمهيداً لدور سيأتي بعده . ولكل دور أعمال خاصة به . اما الذين يفعلون في دور ما يجب ان يكونوا قد فعلوه في دور سابق عليه فهولاء الذين في طبعهم نقص كالمعتوهين مثلاً . والذي يَلَفَت النظر ان ابن باجه يعد الذكاء المفرط نقصاً في الطبع أيضاً . فان الذكاء الباكر يخذم باكراً ، كالنار المشتعلة في مادة سخيقة خفيفة تضطرم بشدة وسرعة ثم تنبؤ بسرعة وفجأة ايضاً .

وهناك اشارة عارضة الى تداعي الافكار .

الأخلاق والإرادة

ليست الاخلاق عند ابن باجه « وضعية » : انها ليست مستمدة من اوامر الدين ونواهيه ولا من قوانين المجتمع والدولة ، وانما هي مبنية على التفكير ومستمدة رأساً من العقل .

يقسم ابن باجه الافعال قسمين : قسماً بهيمياً وقسماً انسانياً . فالقسم البهيمي هو ما ينبني على الحاجة او على الانفعال ، ويساق اليه الفرد بأحد هذين العاملين او بهما كليهما باطلاق . ان الفرد اذا اندفع الى الطعام بدافع من الجوع المحض فانما يعمل عملاً بهيمياً ، يشرك فيه البهيم سواءً بسواء ، اذ ان البهيم يُقدم على الطعام او الشراب او النوم بدافع الغريزة فقط . وليس له غاية وراء الشبع او الرِّي أو الاستجمام . وكذلك الانفعال ، فان البهيم اذا ترك وشأنه لم يؤذ احداً ولم ينفع احداً . ولكن اذا أُسيء اليه بأن ضرب ضرباً شديداً كالبعغل ،

او مُخَرَّب وكره كالتحل ، او ديس عليه كالحية انفعل ضرورة فرفس او لسع او لدغ . وهو في كل هذا لا يفكر بأن فعله هذا سيؤدي الى نتيجة ما حسنة او سيئة ، ولا بأن فعله هذا سينفعه على الاقل . ان عمله ليس الا « انفعالا طبيعياً » يؤدي الى نتيجة لا دخل لارادته فيها .

هذه حال البهيم على الحصر ، ولذلك يسمي ابن باجة هذا النوع من الافعال افعالا بهيمية سواء أُصْدِرَتْ عن بهيم او عن انسان . على ان هناك فارقاً اساسياً : ان الانسان مؤلف في الحقيقة من جزئين : من جسد له حاجات ضرورية لا يمكن اهمالها او تجاهلها — ولو انها اهملت لما استطاع الانسان ان يعيش — ثم من جزء عاقل . من أجل ذلك كله لا يمكن ان يكون فعلُ الإنسان إنسانياً محضاً ، بل يجب أن يخالطه جزء بهيمي . حتى إن هذا الجزء البهيمي يساعد مساعدة مهمة في تمام الجزء الانساني . من ذلك مثلاً ان الانسان محتاج الى الطعام ، ففي عملية الطعام « فعنان متميزان : اولهما « الدافع الطبيعي » الموجود في البهيم ، وثانيهما « غاية قصوى مبنية على إرادة عاقلة » . ان الانسان « يقصِد » من طعامه حفظ حياته وقوته لمتابعة جهوده الانسانية ، او لنيله انواعاً من السعادة العقلية او من السعادة الروحانية . فالطعام مثلاً في رأي ابن باجة — وفيما يتعلق بالانسان — عمل بهيمي وانساني في وقت واحد : بهيمي لأن فيه جزءاً ينبني على الضرورة ، وانساني لأن فيه جزءاً آخر مبنياً على الارادة . وهكذا يقول ابن باجة إن إقبال الانسان على الطعام « بهيمي بالعرض ولكنه انساني بالذات » .

وقد يتفق ان يشتهي الانسان نوعاً من الطعام فيأكله ، فحينئذ يكون عمله بهيمياً بالذات (لأنه مبني في الدرجة الاولى على اندفاع وانفعال) ، انسانياً بالعرض (لأنه لم يخلُ من عنصر الارادة) . على أن الارادة وحدها لا تكفي لحل الفعل انسانياً ، بل يجب ان ينضاف اليها عنصر الروية (التفكير) . فلو اتفق مثلاً أن انساناً كان سائراً في حديقة فخدشه عود بارز من احد الأغصان ؛ فانه اذا كسر هذا العود « لأنه خدشه فقط كان فعله بهيمياً . فأما

من يكسره لثلا يخدش غيره أو عن رويّة توجب كسره فذلك فعل انساني ،
وعلى هذا يرى ابن باجّة ان الفضائل فوعان :

(١) الفضائل الشكلية ، وهي - معّ انها فضائل - تنبعث من ضرورة او غريزة وليس فيها مجال للارادة ولا للرؤيّة ، كالوفاء في الكلب مثلاً : ان الكلب مشهور بالوفاء ، ولكنه يفي لكل انسان وفي كل وقت ، ولا يمكن ألاّ يقيي . هذا النوع من الفضائل لا قيمة له - في الانسان او البهيمة - ولا يخل في بحثنا ، كما يقول ابن باجّة .

(٢) الفضائل الفكرية وهي المبنية في الدرجة الاولى على الارادة والروية . على ان الذي يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب فقط ولا يلتفت ابدأ الى ما يحدث في النفس البهيمية من ضرورة او انفعال ففعله هذا يجب أن يسمى إلهياً لا انسانياً ، اذ لا يوجد انسان يستطيع ان يفعل ذلك .

للتوسع والمطالعة

- تدبير المتوحد (نشره آسين بلاسيوس) ، مدريد - غرناطة ١٩٤٦م
- تدبير المتوحد (موجز كامل) - راجع « ابن باجّة لعمر فروخ » .
- كتاب النفس (نشره محمد صغير حسن المعصومي) ، مجلّة المجمع العلمي العربي في دمشق (٣٤ : ٢ ، نيسان - ابريل ١٩٥٨ وما بعد) . وهناك مقدمة في حياة ابن باجّة وفي مخطوطة النفس في مجلّة المجمع نفسه (٣٤ : ١ ، كانون الثاني - يناير - ١٩٥٧ ، ص ٩٦ - ١١١) .

- ابن باجّة والفلسفة المغربية ، تأليف عمر فروخ ، بيروت ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢ م .

- رسالة الاتصال (مجلّة الاندلس ١٩٤٢ م) ؛ ثم أعاد الدكتور أحمد فؤاد الاهواني نشرها ملحقة بتلخيص كتاب النفس لابن رشد (مصر ١٩٥٠ م ص ١٠٢ - ١١٨) .

ابن طُفَيْل

ولد أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي نحو سنة ٥٠٠ هـ (١١٠٦ م) في وادي آش قرب غرناطة ، وقضى أكثر أيام حياته الأولى يدرس ويطب . ثم انه شغل منصب الحجابة (الوزارة) في غرناطة . وفي أوائل سنة ٥٤٩ هـ (١١٥٤ م) ، منذ أيام عبد المؤمن بن علي ، اتصل ابن الطفيل ببلاط الموحدين في إفريقية وأصبح كاتماً لأسرار أبي سعيد ابن عبد المؤمن والي سبتة وطنجة . ولما تسم أبو يعقوب يوسف عرش الموحدين (٥٥٨ هـ - ١١٦٣ م) أصبح ابن طفيل طبيباً خاصاً له وترفع عن تطبيب العامة . وفي سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) اعتزل ابن طفيل منصبه في بلاط السلطان أبي يعقوب يوسف فخلفه فيه تلميذه ابن رشد ، ولكن مكانته عند السلطان ظلت وطيدة .

ثم استشهد السلطان أبو يعقوب يوسف في حرب الافرنج بالاندلس سنة ٥٨٠ هـ (١١٨٤ م) وخلفه ابنه أبو يوسف يعقوب المنصور فظل ابن طفيل يتمتع بالخطوة في بلاط الموحدين ، ولكنه لم يعش بعد ذلك سوى عام واحد اذ توفي في مراكش سنة ٥٨١ هـ (١١٨٥ م) .

ومع أن مؤرخي الأدب والفلسفة قد ذكروا لابن الطفيل عدداً من الكتب والرسائل ، فانه لم يصل إلينا من آثاره سوى كتاب واحد هو قصة حي بن يقظان .

عناصر شخصيته وخصائصه

مال ابن طفيل الى مخالطة الناس فتكسب بالطب في أول حياته وتولى أعمال الدولة في القضاء والوزارة . وبلغ من محاستته للعامة أنه لم يشرح بنفسه فلسفة

ارسطو ، بل أشار على تلميذه ابن رشد بذلك . غير أنه في فلسفته (في رسالة حيّ بن يقظان) سلك سبيلاً آخر : انه أحب أن يقطع الرجل الحكيم صلته بالعامّة وأن ينفذ يده من اصلاحهم .

ولقد حاول ابن طفيل أن يوجد نظاماً فلسفياً يقصّه خطوة خطوة ثم توفر على ناحية واحدة من الفلسفة : على النشوء الطبيعي وتطور التفكير في الانسان ، وبيان كيف ان الانسان يتدرج بالتأمل والفكر في المعرفة من الاحاطة بما حوله من عالم المادة حتى يستطيع ان يتصل ، من طريق العقل ، بالله (لقد قصد ابن طفيل ان يتصل من طريق العقل بالله ولكنه عجز عن ذلك فانقلب الى التصوف ليعرف به الله) .

وأعجب ابن طفيل بابن سينا ، فإن كتابه حيّ بن يقظان كان وسيلة الى « بثّ الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا ... وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجِدّ في اقتنائها » . وكذلك كان ابن طفيل معجباً بابن باجة . وقد وافقه في أن العامة خطر على الرجل الفائق الفطرة . وكان ابن باجة يحاول نفعهم ما أمكن ، أما ابن طفيل فنفض يده من امكان اصلاحهم .

وحاول ابن طفيل أن يعرف كل شيء من العالم المادي وعالم العلل والاسباب بالعقل ، ولكنه عجز عن ذلك لما أراد البرهان على وجود الله فانقلب صوفياً وعرف الله من طريق القلب .

أما علم ابن طفيل فكان واسعاً وخصوصاً في الناحية الطبيعية ، وفي « علم الحياة » على الأخص . ويبدو من رسالة حيّ بن يقظان أنه اطلع على أكثر ما خلّفه اليونان والعرب من الآثار الفلسفية اطلاعاً بصيراً ناقد . من أجل ذلك كان قديراً على الموازنة بين الآراء والمفاضلة بينها . وكان من مشاهير أهل العلم والأدب .

ومع أن فلسفة ابن طفيل كانت مادية الى اقصى حدود المادية ، فانه هو شخصياً كان دينياً تقياً .

أما أسلوبه فكان أسلوباً شائعاً ، وهو يرمز في كتاباته ، ذلك لأن
« التحكم بالالفاظ ، على أمر ليس من شأنه أن يُلفظ به ، خطر » .

رسالة حيّ بن يقظان

يعالج ابن طفيل في هذه الرسالة معضلة شغلت بال الفلاسفة المسلمين ،
ألا وهي صلة الانسان بالعقل الفعّال وبالله ... أما طريقة معالجته لهذه القضية
فكانت بأن وصف لنا شخصاً وحيداً لم يعرف بيئة اجتماعية ولا تأثر بعاداتها
ثم يتّين لنا كيف أن هذا « الوَحِيد » قد توصل من تلقاء نفسه ، وبغير معين
سوى عقله هو ، الى ان يعرف جميع ما حوله من ادنى دركات الموجودات
المادية الحسية إلى أعلى درجات الوجود العقلي . وقد عرض ابن طفيل ايضاً في
هذه الرسالة لتقسيم العلوم .

والقصة الحقيقية لا تمثل حياة فرد ولكنها تمثل تطور الانسانية في أدوارها
المختلفة .

نظائر هذه القصة

لهذه القصة نظائر كثيرة باسم حيّ بن يقظان أو أبسال وسلامان . على
أن ابن طفيل هو الذي جعل من هذا الاسم « حيّ بن يقظان » ومن هذين
البطلين « أسال وسلامان » قصة تامة وعالج فيها موضوعاً فلسفياً كاملاً .
(أ) لحنين بن اسحاق قصة سلامان وأبسال ، نقلها من اليونانية .
وهي قصة ملك حكيم اسمه هرمانوس بن هرقل رغب في أن يكون له
ولد ولكنه كان يكره مباشرة النساء . فعرض عليه وزيره الحكيم أن يأخذ
شيئاً من ماء حياته ثم يجعله في اناء ويريه فيخرج له ولد ... ففعل . فلما
رُزق ولداً على هذا الشكل سماه سلامان ، وطلب له مربية اسمها
ابسال . فلما كبر الولد تعلق بابسال واشتغل بها عن تدبير الملك وطلب
الحكمة ...

(ب) واورد ابن الاعرابي قصة رجلين وقعا في الأسر ، أحدهما مشهور

بالخير واسمه سلامان والآخر مشهور بالشر اسمه ابسال . فقُدي سلامان لشهرته بالسلامة وأنقذ ... واما ابسال فلشهرته بالشر أسر حتى هلك .
(ج) لابن سينا قصة مؤداها أن سلامان وابسالاً كانا اخوين شقيقين ، وكان ابسال اصغرهما سنّاً وقد تربى بين يدي أخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلاً متادباً عالماً حفيظاً شجاعاً . وقد عشقته امرأة سلامان ... فلما أبى عليها أرادت التغرير به ولكنه سَلِمَ . غير أنها دبّرت قتله بالسم . فحزن سلامان على أخيه أبسال واعتزل الملك وتعبد فألهمه الله الحقيقة فسقى امرأته ومن ساعدها على هلاك أبسال السم .

هذه قصصٌ كلها تحكيّة على سبيل الرمز ، فسلامان (في القصة الثالثة) مثلاً للنفس الناطقة ، وأبسال مثل للعقل النظري .. وامرأة سلامان القوة البدنية الأمارّة بالشهوة والغضب ...

(د) وهناك قصة أخرى لابن سينا هي قصة «حي بن يقظان» ، حاصلها أن رجلاً شيخاً خرج سائحاً من مدينة بيت المقدس ليرى عجائب صنع الله في العالم . وفي هذه القصة زهد وتصوف ورمز كثير ثم نقمة على أكثر طبقات البشر .

(هـ) أما حي بن يقظان للسهروردي المقتول (٥٨٧هـ = ١١٩١م) فتتطوي على سياحة روحية : يتخيل السهروردي نفسه فيها طائفاً بين مغرب الأرض ومشرقها وبين الأرض والسماء ثم يشرح في تلك السياحة حالاً من الوصول (الاتصال بالالوهية) .

رسالة حي بن يقظان : سبب تأليفها

إن صديقاً سأل ابن طفيل شيئاً من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا من الكشف عن حقائق « الوجود وما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية » . وقد احب ابن طفيل أن يحدث الناس عن الله رمزاً فيقول : « اذ لا نجد في الالفاظ الجمهرية ولا في الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل على الشيء الذي يُشاهد به ذلك النوع من المشاهدة » .

ثم يتضرب ابن طفيل لنا مثلاً الذي يدرك « ما بعد الطبيعة » بثاقب فكره
ومثل الذي يدرك ذلك بالكشف والمشاهدة فيقول :
« فتخيل حال من خلقت مكفوف البصر الا أنه جيد الفطرة ، قوي
الحدس . فنشأ مذ كان ، في بلدة من البلدان ، وما زال يتعرف اشخاص الناس
بها ، وكثيراً من أنواع الحيوانات والجمادات وشكل المدينة ومسالكها وديارها
وأسواقها ، بما له من ضروب الادراكات الأخر حتى صار يعيش في تلك المدينة
بغير وكيل ... وكان يعرف الألوان وحدها بشرح اسمائها ..
ثم انه — بعد أن حصل على هذه الرتبة — فتح بصره .. فمشى في تلك
المدينة كلها ... فلم يجد أمراً على خلاف ما يعتقد ... غير أنه حدث له
أمران عظيمان أحدهما تابع للآخر وهما : زيادة الوضوح ... ثم اللذة العظيمة .
فحال الناظرين الذين لم يصلوا الى طور الولاية هي حال الأعمى الاولى ...
وحال النظائر الذين وصلوا الى طور الولاية ... هي الحالة الثانية » .

.... لقد الفلسفة والفلاسفة

يقول ابن طفيل :

كان التأليف الفلسفي معلوماً في المغرب ، وخصوصاً في « ما وراء الطبيعة »
لا يظفر باليسير منه الا الفرد بعد الفرد . ومن ظفر بشي منه لم يكلم الناس الا
رمزاً (خوفاً من الفقهاء والعامة) ولأن الاسلام منع الخوض في نتائج المكافحة .
ثم شاع المنطق وشاع معه علم الكلام ، ولكن لم يصل الى المغرب من كتب
المشاركة وكتب اليونان ما يتفح الغلة (في الكشف والمشاهدة) ولا نشأ في
الأندلس نفسها أحد من ذوي الفطرة الفاتكة قبل ابن باجة .
ولم تكن الفلسفة التي وصلت الى المغرب من كتب ارسطو وافية بالمراد من
الكشف عن حقيقة اتصال العقل بالله وحقيقة المشاهدة والحضور في طور الولاية .
ولم تكن كتب الفارابي ايضاً وافية بالمراد ، وكان أكثرها في المنطق . أما
ما كان منها في الفلسفة الخالصة فكان كثير الشكوك والاضطراب ، وخصوصاً
في ما يتعلق بالخلود بعد الموت . زعم الفارابي في كتاب « الملة الفاضلة » (آراء

أهل المدينة الفاضلة) ان النفوس الشريرة تمخّدت في العذاب . ثم صرح في « السياسة المدنية » انها منحلة وصائرة الى العدم ، وأنه لا بقاء الا للنفوس الكاملة . ثم وصف في « كتاب الأخلاق » شيئاً من أمر السعادة الانسانية وأنها انما تكون في هذه الدار ... هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة وأنها يزعمه للقوة الخيالية ، وتفضيله الفلسفة عليها ...

وكتاب « الشفاء » لابن سينا لا يفي بالغاية التي يتطلب الناس الحكمة المشرقية من أجلها . وتكفل ابن سينا بشرح كتب ارسطو ولكن لم يعتن بكل ما جاء فيها . وفي كتاب الشفاء اشياء لم تبلغ البنا عن ارسطو . ومن قرأ كتب ابن سينا فعليه ان يتفطن لباطنها ، وإلا فهو لا يصل الى الكمال . وقد بلغ الحلاج وابو يزيد البسطامي وغيرهما في التصوف حال المشاهدة والكشف . ولكن لم يكونوا ممن حذقتهم العلوم ، فقالوا في تلك الحال بغير تحصيل وباحوا بما رآوا تصرّحاً ، وأوهموا الناس امكان حلول الله في البشر . قال الحلاج : « أنا الحق ... وليس في الجبّة إلا الله » . وقال ابو يزيد البسطامي : « سبحاني ما أعظم شأنني » ..

وبلغ الغزالي في التصوف حال المشاهدة أيضاً ، ولكن لم يتبحر بمثل ما باح به الحلاج والبسطامي ، اذ كان ممن أدبته المعارف وحذقتهم العلوم . ولذلك لم يزد بعد وصوله الى هذه الحال على ان تمثل بهذا البيت :
وكان ما كان مما لست اذكره فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر .

ويأخذ ابن طفيل على الغزالي انه بنى كتبه على عقلية الجماهير . ثم هو « برّبط » في موضع ويحلّ في آخر ، ويكفر بأشياء ثم يتحلها . فمن جملة ما كفر به الفلاسفة ، مثلاً ، انكارهم لحشر الأجساد واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ولكنه عاد فقال في أول كتاب الميزان إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد الصوفية على القطع . بعدئذ أعلن في « المنقذ » ان اعتقاده كاعتقاد الصوفية . والغزالي كثير الرمز والاشارات في كتبه ، حتى انه لا يتنفع بها الا من وقف عليها او سمعها منه او كان مُعدّاً لفهمها

بالفطرة الفائقة . ومن اضطرابه قوله في أصناف الواصلين البالغين حال الكشف — إنهم وقفوا على ان هذا الموجود (الله) متصف بصفة تنافي الوجدانية المحض .

على ان ابن طفيل يمتدح نظرية الغزالي في الشك ، ويقول : فان من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والخيرة . ويتقَدِّرُ ابن طفيل ان ابن باجه بلغ رتبة «الاتصال العقلي» ، ولكن بطريق العلم النظري والبحث العلمي لا بطريق اللوق والمشاهدة الذي عابه ابن باجه على الغزالي . فابن باجه يعتقد ان فهم حقيقة الوجود يكون بالعقل والتفكير لا بالتأمل (الخيالي) وامانة الحواس . غير انه لم يفسر هذه المرتبة التي عرفها .

ولم يكن في زمن ابن باجه في الأندلس من هو اثقب ذهنًا وأصح روية منه ، ولكنه مات قبل أن يقول كل ما عرفه . واكثر كتبه ناقصة او وجيزة العبارة او معقدة التركيب . ولقد كان وقته يضيق عن ترتيب عباره على وجهها الأكمل .

وابن طفيل لم يلق ابن باجه شخصياً .

وهناك نفر من الحكماء عاصروا ابن باجه ، وقيل انهم كانوا في مثل درجته ، ولكن لم ير ابن طفيل لهم تأليفاً . ثم يقول ابن طفيل : «وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا (كابن رشد مثلاً) فهم بعد في حدّ الزايد او الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل اليها حقيقة امره » .

.... تولد حي بن يقظان

جعل ابن طفيل مولد حي بن يقظان في جزيرة من جزائر الهند عند خطّ الاستواء ، لأن خطّ الاستواء أعدل بقاع الأرض فلا تتفاوت فيه الحرارة كثيراً بين الشتاء والصيف وبين الليل والنهار ، ثم جعله يتولد تولدًا طبيعيًا مرتجلاً : فان طينة في أرض تلك الجزيرة تخمرت على مر السنين وامتزجت فيها العناصر الأربعة (الحرارة والبرودة والرطوبة

والبيوسة) امتزاج تكافؤ وتعادل حتّى أصبحت مستعدة لقبول الحياة . حيثئذ تعلق بها الروح الذي هو من أمر الله ودبّت فيها الحياة . وما زالت هذه الحياة تدب في هذه الطينة المختمرة على ترتيب مخصوص حتى تخلّق فيها جنين ما زال ينمو ويكتمل حتى انشقت عنه الطينة بشراً سوياً .

.... منشاء وأدوار حياته

كان حيّ بن يقظان محتاجاً الى عناية أولى ، فاتفق أن كان في الجزيرة ظبية فقدت طلائها (طفلها) فحضنته . واهتمّ ابن طفيل بالحياة العقلية لحي بن يقظان فجعل حياته سبعة أدوار سمّاها أسابيع - كلّ اسبوع سبع سنوات - فمّ التطور العقلي لحي بن يقظان في خمسين عاماً .

الاسبوع الاول : ربّت الظبية في هذا الدور حي بن يقظان . في هذا الدور تعلم حيّ بن يقظان محاكاة أصوات الحيوان وألف عدداً من الحيوانات وتعلّم منها ستر عورته (بريش الحيوان وبورق الاشجار) واستعمال العصا في الدفاع عن نفسه وعن قوته .

الاسبوعان الثاني والثالث : في مطلع الدور الثاني ماتت الظبية فحاول حيّ ابن يقظان ان يعرف سبب موتها فشق صدرها ووصل الى القلب واستنتج أن الروح تكون في القلب ، فاذا غادرته برَكَدَ الجسم وهذا (مات) . في هذا الدور المزدوج تعلم حيّ بن يقظان حفظ النار (التي كان قد حصل عليها من شجيرات وقعت عليها صاعقة) وتعلم منافعها في الانارة والدِفء والطبخ وفي هرب الحيوانات الضارية منها . ثم انه ربط بين حرارة النار وبين الحياة ، وأن هذه الحياة موجودة في جميع أجناس الحيوان مهما اختلفت في أشكالها . وأن مركزها في القلب ، وهي التي تجعل الاذن تسمع والعين تبصر الخ . وتعلّم في هذا الدور ايضاً استعمال الأدوات المختلفة وبناء الأكواخ والاكتساء بجلود الحيوان ، كما تألف بعض الحيوانات .

الاسبوع الرابع : في هذا الدور أدرك حيّ بن يقظان العالم الطبيعي وخصائصه فأدرك أن الاجسام ذوات امتداد وثقل وحركة مقتسرة ، وأن

الحيوان يزيد على الجماد بالحركة الارادية (وللنبات أيضاً نوع من الحركة) .
وعرف كذلك الصورة والمادة ، وأنها متلازمتان في عالمنا ، وأن بعض
الاجسام يختلف من بعض بالصورة لا بالمادة .

ثم عرف أن تبدل الصور على المادة لا بد له من محدث واحد خارج عن
الاجسام التي يفعل فيها ، هو الله .

الاسبوع الخامس : عرف حي في هذا الدور أن السماء والكواكب أجسام ،
وأن السماء (مجموع العالم) متناهية لأنها جسم ، وأنها كروية . وأن العالم
يحملته محدث . وبما أن حركة الاجرام السماوية لا نهاية لها ولا انقطاع
فلا يمكن أن تكون منبعثة منها نفسها (لأن كل حركة منبعثة من جسم متناهية)
فلا بد لها من محرك ليس في جسم . فمحدث العالم ومحرك الكواكب هو الله
المنزه عن صفات الاجسام وعلة العالم السابقة على العالم بالذات لا بالزمان .
والله قادر مريد مختار حكيم بريء من جميع نواحي النقص .

الاسبوعان السادس والسابع : في هذا الدور المزدوج بلغ حي بن يقظان
أشدّه (الاربعين من عمره) وقصّر جهده على معرفة الله . ولكن عجز عن
أن يتعرفه بحواسه وعقله كما عرف الموجودات المادية والمتعلقة بالمادة
كالاسباب والعلل والصورة والروح) .

اعتقد حي بن يقظان أن نفسه غير محسوسة (لأنها ادركت أشياء غير
محسوسة) . غير أن نفسه الآن متصلة بجسده فلا يمكن أن تدرك الله البريء
من كل اتصال بمادة . غير أنها اذا فارقت البدن أمكنها حينئذ أن تدرك الله .
وحاول حي أن تطرح نفسه الجسد مؤقتاً فلجأ الى نوع من الرياضة يغنيه
حيناً من الزمن عن الاستجابة الى حاجات البدن ويجعل حال نفسه أقرب الى
حال الكواكب التي اعتقد أنها أقرب الى الموجود الاول وأنها ترى الموجود
الاول . وتشبه حي بالكواكب في الأمور التالية الثلاثة :

(أ) اجتزأ بالضروري من الطعام والشراب (لأن الكواكب لا تأكل
ولا تشرب) .

(ب) جعل يدور في الجزيرة (لأن الكواكب تدور) .

(ج) جعل يُدِيم التفكير في الموجود الاول .

بهذه الرياضة المجهدّة ضعفت حواسّه واستطاع هو أن يستغرق بفكره في التأمل العقلي حتى كان ينسى كل ما حوله ، ثم ينسى نفسه ايضاً . فاذا فعل ذلك « غابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وتلاشى الكل واضمحلت » ، ولم يبق الا الواحد الحق الموجود ، الثابت الوجود ، ففهم كلامه ، ولم يمنعه من فهمه انه كان لا يتكلم ولا يعرف الكلام . وكان كلما استغرق في حالته هذه شاهد ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر « (وهنا يذكر ابن طفيل ان هذه الحال لا يمكن ان توصف الا رمزاً ومن طريق التمثيل ، فيقول) :

« فشاهد حي بن يقظان عوالم بريئة من المادة :

« شاهد الفلك الأعلى ذاتاً بريئة من المادة ليست هي ذات الحق (الله) ولا هي نفس الفلك ، ولكنها ليست غيرهما ايضاً . وشاهد ان ذات الحق منعكسة في ما دونها من الافلاك — ابتداء من فلك النجوم الثوابت المجاورة للفلك الأعلى حتى فلك القمر المجاور لأرضنا — كما تنعكس الصور في المرايا المتقابلة » .

تمام القصة وطبقات الناس

كان في جزيرة مجاورة لجزيرة حي بن يقظان رجلان اسم احدهما أسال^(١) واسم الآخر سلامان^(٢) ، وكان قد وصلت الى هذه الجزيرة مِلّة من الملل الصحيحة المأخوذة عن الأنبياء^(٣) .

اما سلامان فكان حاكم الجزيرة وكان يفهم الدين حق الفهم ولكنه كان يأخذ بظواهره ويجاري العامة في أعمالهم الدينية (لأنه كان حاكماً) : كان ابعد عن التفكير العميق في الدين وأقرب الى مخالطة العامة . وأما أسال فكان صديقاً

(١) يظهر بوضوح ان ابن طفيل يقصد بهذه الملة « الإسلام » .

لسلامان وكان يفهم الشريعة مثله فهما صحيحاً، ولكن كان به طبع العزلة والانفراد والنفور من العامة وحب التفكير في أوامر الدين وطلب التأويل للفرائض والعبادات .

هجر أسال جزيرته وطلب العزلة في جزيرة اتفق أنها الجزيرة التي تولد فيها حي بن يقظان . والتقي حي بأسال ثم تفاهما بعد أن كان أسال قد علّم حياً اللغة ، وأخبر كل واحد منهما صاحبه بما وصل اليه من أمر الله والعالم . ولقد عجبيا كلاهما من ان الغاية التي وصلا اليها من « طريق الفهم الصحيح للدين » ومن « طريق التفكير » كانت واحدة .

ولما علم حي من أسال حال سكان الجزيرة الأخرى وما هم عليه من الجهل والخرافات أحب أن يذهب اليها ويُفصّي لأهلها بما عرفه هو وأسال من الحق . فقال له أسال ان ذلك غير ممكن لأن أكثر الناس بمنزلة الحيوان غير الناطق ، وأما حالهما فما فحال « اصحاب الفطرة القائقة » .

ولما لم يستطع حي ان يفهم من أسال ذلك (لانه لم يسبق له أن رأى بشراً) انتقل الصديقان الجديدان الى تلك الجزيرة واجتمعا بنخبة أهلها من اصدقاء أسال وسلامان ومن المعترف لهم في الجزيرة بالتقدم والفهم . فلما اخذ حي وأسال بكشف الحجاب عن الحقيقة أمام هؤلاء كاد هؤلاء أن يثوروا بهم . حيثئذ ندما على عملهما وتأسفا على ان تكون هذه حال « الخاصة » في تلك الجزيرة ، فمأ بالكَ بحال العامة !

حيثئذ ذهب حي بن يقظان وأسال الى سلامان فاعتلروا له ، ثم انشيا الى أهل الجزيرة واوصياهم بأن يظلّوا على ذلك النوع الذي ورثوه من العبادة عن آبائهم . ثم انهما اعترفا (فيما بينهما) بأن العامة لا ينفعها الا « اشكال العبادات » التي جاء بها الانبياء وأنه لا يجوز للعامة غير ذلك ، اذ لا يقدر اولئك العامة على ادراك الحقيقة ولا على التفكير لأنفسهم .

بعدئذ رجع حي بن يقظان وأسال الى جزيرتهما وأخذا في العبادة . ثم ان أسالا ترك طريقته القديمة في العبادة وتبع حي بن يقظان في العبادة العقلية . وظلا

كلاهما على ذلك حتى اتاهما اليقين (حتى ماتا) .

أشخاص القصة

في هذه القصة خمس طبقات من الناس :

(١) ذوو الفطرة الفائقة المستغنون بعقلهم عن كلّ تعليم (ويمثلهم حيّ بن يقظان) .

(٢) ذوو الفطرة الفائقة الذين اتفق أن كانوا في بيئة اجتماعية ففهموا من الدين أكثر مما فهمه سائر أهل بيئتهم ، ولكن تربيّتهم الاجتماعية أدخلت على فطرتهم الفائقة شيئاً من النقص قصّر بهم عن رتبة الطبقة السابقة (ويمثل هؤلاء أسال) .

(٣) خاصة العامة وهم الذين يلربكون الأمور ادراك أهل الفطرة الفائقة لها ، ولكنهم يؤثرون أحوال الدنيا على الاعتزال ثم يسلكون بينهم وبين أنفسهم سبيلاً وبينهم وبين الناس سبيلاً آخر (ويمثل هؤلاء سلامان) .

(٤) المتميّزون من العامة ، وهم جماعة قليلة العدد من العامة نالوا قسطاً من العلم فظنوا أنهم قد ارتفعوا فوق سائر العامة وهم في الحقيقة لا يزالون منهم الا في ظاهر أفعالهم (وتمثلهم النخبة الذين اجتمع بهم حيّ بن يقظان برفقة أسال في جزيرة سلامان) .

(٥) الجمهور الغالب ، وهم أقرب الى الانعام منهم الى البشر .

معمل فلسفة ابن طفيل

فلسفة ابن طفيل موجودة كلّها في قصة حيّ بن يقظان ومُدْرَجَة هناك حسب التطور الصاعد للعقل البشري :

- أولاً - نظرية المعرفة :

تكون المعرفة عند ابن طفيل من طريقين : من طريق الحواس الخمس بالاختبار وتكرار التجربة والمقارنة (فيما يتعلّق بالاجسام) ؛ ومن طريق الذات (النفس) بالحدس غير المتصل بالحواس (فيما يتعلّق بالمسدارك

والموجودات البريئة من المادة) ، أي بالاستدلال على الصانع من مصنوعاته وعلى الاسباب من الصور الحادثة (كما نستنتج وجود النجار من وجود الخزانة) . والإشراق عند ابن طفيل من الخلدس ، ولكنه خاص بلوي القطرة الفاتكة .

— ثانياً — الرياضيات :

ابن طفيل مهندس وعالم فلكي ، ولقد بنى آراءه في الفلك على الهندسة . يرى ابن طفيل أن كل جسم متناه لأنه قد فُرضت فيه الخطوط (لأنه محدود بأجزاء من الخطوط) ، ولأن كل جسم لا تُفرض فيه الخطوط باطل (لا يمكن أن يوجد أجسام لها أضلاع غير متناهية) . وعلى هذا تكون الاجرام السماوية متناهية ، وتكون السماء نفسها (العالم بجملة) متناهية . وشكل العالم كروي . ودليل ابن طفيل على ذلك أن الكواكب التي تطلع من المشرق وتغيب في المغرب (في رأيه) اذا طلعت على سمت الرأس (أي عمودية على خط انحناء الرأس) كانت الدائرة التي تقطعها تلك الكواكب في السماء أكبر من الدوائر التي تقطعها الكواكب التي تطلع عن اليمين أو الشمال . ثم ان الكواكب اذا طلعت معاً (ولو كانت تسير في أفلاك مختلفة) فإنها تغرب معاً أيضاً .

والشمس كروية ، والأرض كروية . والشمس أكبر من الأرض كثيراً . وترك ابن طفيل رأي بطليموس القائل بأن الافلاك متداخلة (ذات مراكز متعددة) الى رأي ارسطو القائل بأن الافلاك متمركزة (ذات مركز واحد) ، وقد ظل ابن طفيل يعتقد أن للنجوم نفوساً وأنها تعرف الله ، وأن العالم يشبه انساناً كبيراً ، وأن ما فيه من ضروب الافلاك المتصل بعضها ببعض هو بمنزلة أعضاء الحيوان .

ثالثاً — الطبيعيات :

يرى ابن طفيل للحرارة ثلاثة أسباب : الحركة وملاقاة الأجسام (الاحتكاك والاضاءة) (الاشعاع) . أما الاجسام التي تقبل الحرارة فهي الأجسام الكثيفة

غير الشفافة . من أجل ذلك يلاحظ ابن طفيل ان طبقات الهواء العليا أبرد من طبقاته السفلى لأن الحرارة لا تسخن في رأيه الهواء مباشرة ، بل هي تسخن الأرض أولاً ثم تشع الحرارة من الأرض الى الهواء . وكذلك لاحظ ابن طفيل ان الاشعاع اذا كان على مسامته رؤوس الناس (اي اذا كان على زوايا قائمة) كانت الحرارة التي تصحبه أشد ، لأن كمية الاشعاع التي تصل الى الأرض عند المسامته تكون أعظم .

وأشار ابن طفيل الى « انكسار النور » (عند مروره في الهواء) اذ ذكر أن نور الشمس يضيء من الأرض قسماً أعظم من نصفها .

وهو يقول بالنشوء المرتجل وبتطور الاحياء ، فان جنس الحيوان وجنس النبات متفقان في الاغتذاء والنمو . الا ان الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والادراك . وربما ظهر في النبات شيء شبيه به ، مثل تحرك عروقه الى جهة الغذاء واشباه ذلك ، فظهر له ان النبات والحيوان شيء واحد بسبب شيء واحد مشترك بينهما هو في أحدهما أتم واكمل ، وفي الآخر « قد عاقه عائق » عن بلوغ ما بلغ اليه الحيوان .

ويرى ابن طفيل أيضاً أن نشأة الانسان تخضع في تطورها لعوامل طبيعية من البيئة ، وان الانسان لا يستطيع أن يتعلم أمراً ما الا اذا تعلم أمراً آخر سابقاً عليه ضرورة . ثم ان التربية الاجتماعية تربية مصطنعة لا توافق طبيعة البشر ، ولو ان البشر تركوا ينشأون نشأة فطرية حرة (كالتى نشأ عليها حي بن يقظان) لكانت حالمهم العقلية أعلى مما هي عليه اليوم .

وكان ابن طفيل لا يزال يعتقد أن القلب أعظم ما في الجسد وأنه مسكن الروح . اما مرد الحواس فكان الى الدماغ ، « على الطرق التي تسمى عصباً . ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت تعطل فعل ذلك العضو » الذي يتصل بالدماغ ، من طريق العصب المقطوع . والاعصاب تستمد الروح من بطون الدماغ . لأن الدماغ موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة ...

وفي قصة حي بن يقظان دلائل كثيرة على أن ابن طفيل اشتغل بالتشريح

كثيراً وكان فيه بارعاً .

رابعاً : ما وراء الطبيعة :

العالم عند ابن طفيل متناه محدودٌ لأنه جسم ، وهو على شكل الكرة .
والعالم محدث بمعنى أن له فاعلاً ، إلا أنه قديم قديم فاعله . وهو متأخر عن
فاعله بالذات فقط لا بالزمان (أي ليس بين وجوده وبين وجود فاعله زمن
كثير ولا قليل) . والعالم لا يمكن أن ينعدم ، ولكن يمكن أن يتبدل من صورة
الى صورة .

الجانب الالهي :

ابن طفيل معتزلي الرأي في الله ، فالله واحد قادر عالم بما صنع مختار لما يشاء ،
لكنه لا يمكن أن يُحسّ ولا أن يُتخيل لأن التخيل ليس سوى إحضار
المحسوسات بعد غيبتها . والله ذو عناية بالعالم كله . وابن طفيل من أتباع أبي
الحذيل العلاف في صفات الله يراها راجعة كلها الى حقيقة ذات الله ، وأن
علم الله بذاته (بنفسه) ليس زائداً على ذاته ، بل هو علمه بذاته ، وعلمه
بذاته هو ذاته . ولكن ابن طفيل يورد في الله أموراً مجموعة من الأفلاطونية
والارسطوطاليسية والمذهب الاسكندراني ومن التصوف ، فهو يقول عن الله :
اذ هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته ، المعطي لكل وجود وجوده ،
فلا يوجد الا هو . وهو الكمال وهو التمام ، وهو الحُسْن وهو البهاء ،
وهو القدرة وهو العلم ، وهو هو . وكل كمال وبهاء فانما يصدر عنه ويفيض منه .
ثم اننا نجد ابن طفيل أشعرياً في مثل قوله : خلق الله كل شيء لمنفعة مقصودة
منه ، وهو يعرف كل شيء : « لا يعزُب عنه مثقال ذرة في السموات ولا
في الأرض ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين » .

ورأي ابن طفيل في النبوة يقرب من رأي المعتزلة ثم يبعد متطرفاً ، فالاسلام
عنده ملّة صحيحة ، ولكنها ملّة تحاول أن تمثل الموجودات الحقيقية بالأمثال
المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء وتثبت رسومها في النفوس ، حسبما
جرت به عادة الجمهور . والرجل القاتق الفطرة ، عند ابن طفيل ، مستغنى عن

النبوة بما وُهب من العقل . ثم ان ابن طفيل يلوم الفارابي " لأن الفارابي « صرّح بسوء معتقده في النبوة وقال إنها للقوة الخيالية للبشر وفضل الفلسفة عليها . والنفس عند ابن طفيل غيرُ الروح التي هي مبدأ الحياة ؛ إنها الذات المدركة العاقلة في الانسان ، وهي خالدة لا تبيد ولا تنفسد .

غير أن النفس الانسانية لا تسعد بعد مفارقة البدن الا اذا كانت قد عرفت السعادة قبل مفارقتها . والسعادة هي الاتصال بالله ودوام مشاهدته .

فاذا سَعِدَت النفس الانسانية باتصالها بالله في هذه الدنيا ثم وافتها المنون — وهي على هذا الاتصال — استمرت سعادتها وبقيت « في لذة لانهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم » . اما من حُرِمَ المشاهدة ثم وافاه الموت وهو لا يزال محروماً منها بقي في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها . على أن النفس الانسانية قد تستطيع بعد الموت أيضاً ان تتخلص من شقاها السرمدي فتشاهد الله من جديد حسب ما فيها من استعداد لذلك ، أو أن تبقى في ذلك الشقاء الى الأبد .

أما النفوس البهيمية فلا خلود لها وهي لا تشعر بوجود ذلك الموجود الواجب الوجود (الله) ولا تتألم لفقدته ، ذلك لأنها لا تعرفه حتى تشاق إليه . هذه حال البهائم غير الناطقة كلها ، سواء أكانت على صورة الانسان او لم تكن .

أما العامة فانهم لا يستطيعون أن يعرفوا السعادة في الدنيا حتى يعرفوها في الآخرة . فعلى العامة أن يتمسكوا بظاهر الشريعة حتى تصلح حالهم في الدنيا ، ثم اذا ماتوا كانت انفسهم في أمن : لا ينالها عذاب ولكن لا تعرف السعادة ؛ فمرتبة العامة في ذلك مرتبة البهائم .

والعامة اذا حاولوا معرفة الله في الدنيا لم يستطيعوا أن يعرفوه الا معرفة ناقصة ؛ فاذا ماتوا بعد الحصول على تلك المعرفة الناقصة حصل لهم الشوق اليه وقصرت بهم معرفتهم عن الوصول فأصبحوا في شقاء دائم .

خامساً : الفلسفة العملية :

يتألف المجتمع من فرقين غير متساويين من الناس : من العامة ، وهم الكثرة

المطلقة في المجتمع ، ثم من الخاصة وهم قلة من ذوي الفطرة الفاتقة . والعامة أيضاً تنقسم بدورها ايضاً فرقين غير متساويين : جمهوراً غالباً ، وهم أيضاً بدورهم كثرة ، ثم نخبة أقرب الى الفهم والدكاء من جميع الناس ، وهم بطبيعة الحال قلة .

ومن خصائص العامة عند ابن طفيل الجبن عن التفكير المستقل والتعلق بما يدين به المجموع ، وهم يتمسكون دائماً بظاهر الأمور ، ويقيدون انفسهم بالألفاظ ، وقلما يفتنون لما أريد من الشرع . وهم شديدو الإيمان بالأشخاص لا بالمبادئ فاذا اعتقدوا بشخص تبعوه خطأ او صواباً لأنهم قلما يستطيعون فهم المبادئ .

اما الخاصة من ذوي النظرة الفاتقة فهم أهل التفكير ، ولذلك كانوا فيما يتعلق بالدين « أشد » غوصاً على الباطن وأكثر عنوراً على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل ، وأميل الى العزلة والانفراد عن العامة . والخاصة أميل الى التفكير والعبادة العقلية منهم الى الشرع والعبادات الشرعية .
وهكذا نجد أنفسنا أمام هذه القضية :

أي أفضل : الفرد ذو الفطرة الفاتقة أم جمهور العامة ؟ وابن طفيل ، كابن باجة من قبل وابن رشد من بعد ، يفضل الفرد ذا الفطرة الفاتقة ويلحق بموقف ابن طفيل من الخاصة والعامة موقفه من الحكمة والشرعة . أما الحكمة أو الفلسفة فمدلولها معروف . وأما الدين عند ابن طفيل فليس سوى وازع اجتماعي للعامة : « فإن حَقَّ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشرعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم (لكل فرد) معاشه ولا يتعدى عليه سواء في ما اختص هو به .

وللدين ظاهراً وباطناً ، والدين يضرب للناس أمثلة فقط ، هي خيالات الحقائق الوجودية . فان « صفات الله عز وجل والملائكة والثواب والعقاب ألفاظ » ، ولذلك قال ابن طفيل : ولم يشك أسأل في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر

وجنته وناره انما هي أمثلة هذه الأشياء التي شاهدها حي بن يقظان . وكذلك الصلاة والزكاة والصيام والحج أعمال ظاهرة فقط .

وابن طفيل يفضل معرفة حي بن يقظان (من طريق العقل) على معرفة أسال (من طريق الدين) : ان أسالاً لما سمع من حي بن يقظان ما سمع انفتح بصراً قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل . ولم يبق عنده مُشكل في الشرع إلا تبيين له ، ولا مُغلق إلا انفتح ، ولا غامض إلا اتضح ... فالتزم خدامته والاقداء به والأخذ بإشارته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ميلته . من هنا هنا سنتتج ما يلي :

أ- ان حي بن يقظان الذي لم يعرف الأنبياء ولا سمع ما جاءوا به استطاع بعقله وحده ان يصل الى ما اتى به الأنبياء انفسهم من عند الله .

ب- ان الأمور التي شاهدها حي بن يقظان على هذا النحو كانت اوضح من الأمثلة التي ضربها الأنبياء للتعبير عن هذه الأمور نفسها .

ج- إن أسالاً كان يرى في الشريعة أموراً مشكلة ومستغلة وغامضة ، فلما سمع من حي بن يقظان ما سمع اتضح له ما لم يكن واضحاً عنده من قبل في الشريعة .

د- ان أسالاً كان يستشير حي بن يقظان في الأعمال الشرعية التي كانت متعارضة ثم يتبع رأيه وتأويلها .

ومع أن حي بن يقظان يعود فيسأل أسالاً عما جاء في الدين فيراه في حقيقته القصوى غير مخالف لما رآه هو بعين ذاته ، فانه يستغرب ان يضع الانبياء الدين للبشر في هذا الثوب اللفظي الذي يخالف ظاهره باطنه . ولكنه بعدئذ يرى أن الانبياء على حق لأن جمهور الناس لا يستطيعون فهم حقائق الأمور ، وان الأنبياء قد خاطبوا الناس على قدر ما فهموا لا على قدر ما يجب أن يعلموا . الا ان ابن طفيل يفضل العبادة العقلية - التي عرفها حي بن يقظان مستقلاً عن كل تأثير آخر - على العبادة الشرعية التي وضعها الأنبياء للناس . وذلك

ظاهر في قوله عن حيّ بن يقظان وأسأل بعد أن يشأ من إصلاح الناس ورجعاً الى جزيرتهما :

« وطلب حيّ بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولاً حتى عاد اليه . وأقتدى به أسال حتى قُرب منه او كاد » .

من هنا يتبين لنا بوضوح ان العبادة العقلية — في رأي ابن طفيل — افضل من العبادة الشرعية :

أ — إن حي بن يقظان لم يبدل رأيه في نوع عبادته .

ب — إن أسالاً ترك ما علمه الانبياء من أنواع العبادة واتبع ما وصل اليه حي بن يقظان بنفسه .

ج — إن أسالاً كان أقل ذكاء من حيّ .

د — إن أسالاً لم يستطع — لمكان تربيته الشرعية السابقة — أن يصل الى ما وصل اليه حي بن يقظان من طريق العقل .

الغاية الأساسية لابن طفيل

إن سعادة الفلاسفة من طريق العقل « سعادة مطلقة كاملة » ، بينما سعادة العامة من طريق الشرائع « سعادة نسبية ناقصة » . فالفلسفة إذن سبيل لتطوّر العقل الانساني نحو الكمال والخير لأفراد معدودين ذوي فطرة فائقة ، بينما الشرائع ليست بما جاءت به من الفرائض والعبادات ومن القول بأنواع الثواب والعقاب سوى « وازع اجتماعي » للعامة تهتّىء لهم أسباب التغلب على شقاء الحياة المادية وتمنع بعضهم من الاعتداء على بعضهم الآخر .

فالغاية العملية من الدين ومن الفلسفة اذن واحدة ، ولكن الدين مختلف من الفلسفة اختلافاً اساسياً في سبله وفي تفاصيله وفي الاسس التي يقوم عليها . وللدين فضل واحد على الفلسفة هو انه يحاول أن يهتّىء سعادة الكثرة المطلقة من البشر ، بينما الفلسفة لا تستطيع ان تُسعد إلا افراداً قليلين ذوي استعداد خاص .

وأراد ابن طفيل أن يُثبت ، فيما أثبت ، أن عقل الانسان الوحيد البعيد

عن تأثير البيئة الاجتماعية والذي يستطيع أن يرقى هذا الرقي الطبيعي المستقل
انما هو الانسان ذو الفطرة الفائقة ، لا كل انسان اتفق .
يلاحظ ابن طفيل في الدرجة الاولى ان الانسان اذا نشأ نشأة طبيعية كان
أقوى من الذين ينشأون نشأة اجتماعية .

ثم هو يرى أيضاً ان الانسان (ذا الفطرة الفائقة) يستطيع من طريق التجارب
المتكررة أن يفهم جميع أسرار العالم الطبيعي المادي ، أما من طريق التأمل
والتفكير فيستطيع إدراك أسرار العالم العقلي الروحاني . ولا ريب في أن ابن
طفيل قد مثل لنا في حي بن يقظان « نشأة الجنس البشري » ، لا « نشأة الفرد » .
ان قصة حي بن يقظان تمثل تطور البشرية كمجموع لا تطور الأفراد .

أما اللغة خاصة فتنشأ من حاجة الانسان الى التعبير عن بعض انفعالاته
الفطرية كالخوف والحزن والجوع ، وهو يقلد في ذلك كليه اصوات
الحيوان (ص ٣٦ ، ١٣٠) . وهنا يقفُّ ابنُ طفيل من هذا الدور الفطري في
اللغة الى ارقى أدوارها فيخبرنا أن الانسان يتعلم اللغة بالتلقي والتلقين كما كانت
حال أسال وحي بن يقظان : « فشرح أسال في تعليم حي بن يقظان الكلام أولاً »
بأن كان يشير له الى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه
ويحمله على النطق فينطق (حي بن يقظان) بها مقترنة بالإشارة ، حتى علمه
الأسماء كلها ، ثم درجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقصر مدة .

وفي قصة حي بن يقظان صورة للحياة الفكرية كما كانت في عصر ابن
طفيل ، ثم صورة بارزة للخاصة والعامة والفقهاء والنزاع بين هؤلاء جميعاً .

الأخلاق

الاخلاق عند ابن طفيل من حيز العقل لا من حيز الدين ، ومن حيز الطبيعة
لا من حيز الاجتماع . فالاخلاق الحميدة عنده « ألا يعترض الانسانُ
الطبيعة في سيرها » : لقد اعتقد ان لكل موجود في هذا العالم ، سواء أكان
نباتاً أم كان حيواناً ، غاية خاصة به ؛ فمن طبيعة الفاكهة مثلاً ان تخرج
من زهرتها ثم تنمو وتنضج ثم يسقط نواها (بزرها) على الأرض ليخرج

من كل نواقٍ شجرةً جديدةً ؛ فاذا قطف الانسان هذه الثمرة قبل أن يتِمَّ نَضجها (لحاجته الى الاغتذاء بها) فان عمله هذا يُعَدَّ بعيداً عن الاخلاق لأن عمله هذا يمنع البزرة ، التي لم يتم نموُّها ونضجها بعد ، من أن تحقق غايتها في هذا الوجود ، وذلك إخراج شجرة من جنسها . وكذلك إذا أكل الانسان فاكهةً ناضجة ولكن ألقي نواتها في أرض سبخة (لا ينمو فيها النبات) او في البحر او النهر او على صخرة فانما يفعل أيضاً فعلاً بعيداً عن الأخلاق لأنه يحول حينئذ بين تلك النواة وبين غايتها من الوجود ايضاً . وكذلك لا يجوز للانسان ان يتغلّص بأجناس النبات او الفواكه النادرة لأن ذلك يدعو الى افقارها . وكذلك تقضي الأخلاق الكريمة على الانسان بأن يزيل العوائق التي تعرّض النبات والحيوان في سبيل تطوره وتحقيق غايته من الوجود ، فمتى وقع بصره على نبات قد حجب عن الشمس (حجب عنه نور الشمس) حاجبٌ ، او تعلق به نبات آخر يؤذيه ، او عطش عطشاً يكاد يفسده (وجب عليه أن يزيل) ذلك الحاجب إن كان مما يزول ؛ او فصل بينه وبين النبات المؤذي (لغيره) بفصل لا يضّر المؤذي ، ثم تعهده بالسقي . وكذلك متى وقع بصره على حيوان قد أرهقه سبُعٌ (حيوان مفترس) او نشب في أنشطة (علق في حبالة) او تعلق به شوك أو سقط في عينه او اذنيه شيء يؤذيه او مسه ظمأ او جوع تكفل بازالة ذلك كله عنه . جهده واطعمه وسقاه . ومتى وقع بصره (ايضاً) على ماء يسيل الى سقي نبات او حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائقٌ من حجر سقط فيه أو جرُفٍ انهارَ عليه أزال ذلك كله عنه .

هكذا فهم ابن طفيل الاخلاق : « الخلق ان تجري الطبيعة في كل شيء مجراها » . اما الأخلاق الوضعية من دينية واجتماعية كالصدق والكذب والأمانة والسرقة والحلال والحرام فلم يتعرض ابن طفيل لها ، ذلك لأنه انما اهتم بانسان يعيش في بيئة طبيعية لا يعرف بيئة اجتماعية . ثم ان الاخلاق الوضعية ليس غايات في نفسها بل هي واسطة الى غاياتٍ أُخرى ، من أجل ذلك أهمل ابن طفيل الوسطة وقصد الى الغاية رأساً .

الكشف والمشاهدة

والكشف والمشاهدة ثمرة التصوف . أما ماهية ذلك الكشف وتلك المشاهدة فلا يمكن الكلامُ عليهما إلا رمزاً ، لأن تلك الحال حال غريبة لا يستطيع اللسان ان يصفها ولا الألفاظ أن تعبّر عنها . اما أبعد ما صرح به ابن طفيل مما يراه الواصل عند المشاهدة فهو وصفه لحال حي بن يقظان في تلك الحال :

« إنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم يرَ في الوجود الا الواحد القيوم وشاهد ما شاهد ثم عاد الى ملاحظة الأغيار^(١) عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر ، خطر بباله انه لا ذاتَ له يغايّرُ بها ذات الحق ، وان حقيقة ذاته هي ذات الحق ... بل ليس ثمت شيء إلا ذات الحق » .

فالمشاهدة (أو الوصول أو الاتصال ، اي اتصال العقل الانساني بالعقل الفعال) او اتصال الانسان بالله انما هي نوع من الشُّمول يقوم على ان هذا العالم المتباين في مظاهره انما هو في حقيقته شيء واحد .

الاشراق

« الاشراق » ادراك قوانين الوجود بالحدس من غير تطلُّب له من طريق الحواس أو طريق البراهين العقلية في الظاهر . أما في الواقع فالإشراق ليس شيئاً أكثر من وثوب العقل الى نتيجة التأمل الذي خضع له العقل زمناً طويلاً قبل ذلك ، ولكن من غير شعور بأنه قد مر في مراحل طوال كثار قبل أن وثب الى تلك النتيجة المعينة . والمتصوفون يعرفونه بأنه « اشراق الله بنوره على القلب ، أو بأنه نور قذفه الله في القلب » .

وقد اطلق ابن طفيل على هذه الفاسفة المبنيّة على التأمل اسمَ « الحكمة المشرقية » وهي . كما يبدو . فلسفة مبنيّة على التأمل ممزوجة بعناصر من التفكير هندية واسكندرانية مما كنا نعرفه في المشرق ؛ ثم هي ثمرة من ثمرات التصوف . إن المعرفة من طريق الحواس معرفة عامة في جميع الناس ولكنها قاصرة

(١) يقصد الأمور الغائبة (المخالفة) لما شاهده : يعني الأشياء المادية في عالمنا .

ناقصة . أما المعرفة من طريق القلب فهي معرفة خاصة ببعض البشر فقط ممن يختارهم الله ويشاء لهم ذلك : فقد يشرق الله بنوره على قلوب الذين يختارهم من خلقه فيؤدّي اليهم بهذا « الاشراف » علماً حقيقياً صحيحاً ومعرفة بالغيب ايضاً ويطلعهم على حقائق الأمور كلها ...

للتوسّع والمطالعة

- رسالة حيّ بن يقظان ، القاهرة (مطبعة الوطن) ١٢٩٩ ، الخ ؛
- ليون غوتيه ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٣٦ م ؛ (قدّم لها جميل صليبا وكامل عياد) ؛ دمشق (مكتب النشر العربي) ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م ؛ ١٣٥٩ هـ = ١٩٤٠ م ؛ (نشرها ألبير نادر) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٠ م ؛ (نشرها عبد الحلّيم محمود) ، القاهرة (مكتبة الانجلو) ١٩٥٣ م .
- ابن طفيل وقصّة حيّ بن يقظان ، تأليف عمر فروخ ، بيروت ١٣٧٨ هـ = ١٩٥٩ م .
- فلسفة ابن طفيل ورسالة حيّ بن يقظان ، تأليف عبد الحلّيم محمود ، القاهرة (مكتبة الانجلو) ١٩٥٧ م .
- ابن طفيل ، تأليف الأب قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٤٨ م .
- ابن طفيل ، تأليف تيسير شيخ الارض ، بيروت (دار الشرق الجديد) ١٩٦١ م .

ابن رشد

ولد ابو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد في قرطبة ، سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) ، في بيت جاه وعلم ، فقد كان أبوه وجدّه لأبيه قاضيين . وفي قرطبة نشأ ابن رشد ودرس الفقه والطب .

زار ابن رشد مدينة مرّاكش عاصمة الموحدين مرّات كان أولها ، فيما يبدو ، سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ، في أيام عبد المؤمن بن علي . ويبدو أنّ ابن رشد كان منذ ذلك الحين على صلات طيبة بآل زهر . ولعل انصراف ابن رشد عن التكسب بالطب هو الذي زوى عنه منافسة آل زهر وعداوتهم وكسبه صداقتهم . وتوثقت صلات ابن رشد بابي مروان بن زهر فاتفقا على أن يؤلفا كتاباً جامعاً في الطب يضع ابن رشد كلياته ، أو الجانب النظري منه ، ثم يضع ابن زهر جزئياته أو الجانب العملي منه . ووفى ابن رشد بما كان الطيبان قد اتفقا عليه ووضع الكليات (٥٥٧ هـ = ١١٦٢ م) . ولكن ابن زهر لم يجد من وقته المملوء بالتطبيب ما يوفّره على وضع الكتاب المطلوب فوضع لابن رشد كتاباً آخر اسمه التيسير في المداواة والتدبير (طبقات ٦٧: ٢) .

وإذا كانت جملة ابن طفيل^(١) : « وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حدّ الزايد أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره » ، تشير إلى ابن رشد ، فإنها تدل على أن ابن طفيل كان يعرف ابن رشد معرفة سطحية قاصرة . غير أن التاريخ يرينا ابن طفيل في سنة ٥٦٤ هـ (١١٦٩ م) صديقاً حميماً لابن رشد ومُعجّباً به وبعلمه : نرى ابن طفيل يُعرّفُ أبا يعقوب

(١) حي بن يقظان ، دمشق ، ط ٢ ، ١٩٥٩ هـ - ١٩٤٠ م : ص ٦٦ .

يوسف بن عبد المؤمن سلطان الموحدين ، وفي مدينة مراکش في الاغلب ، فضل ابن رشد ويوصي بأن يتولى ابن رشد تفسير كتب أرسطو للسلطان الموحدي .

وينال ابن رشد حظوة عند الموحدين فيُعيّن بعد بضعة أشهر قاضياً في إشبيلية (٥٦٥ هـ = ١١٦٩ م) ؛ وبعد عامين يصبح قاضي قرطبة .

ويشعر ابن طفيل بوطأة السن ويعجز عن حمل الوزارة للموحدين والقيام بالتطبيب في بلاطهم فيقترح أن يخلفه ابن رشد في منصب طبيب البلاط (٥٧٨ هـ = ١١٨٢ م) . ثم يتوفى أبو يعقوب يوسف (٥٨٠ هـ = ١١٨٤ م) ويخلفه ابنه أبو يوسف يعقوب المعروف بالمنصور ؛ وتظل لابن رشد مكانته المرموقة في بلاط الموحدين . غير أن رأي جمهور العامة في ابن رشد كان مختلفاً جداً : لقد رموه بالالحاد وألقوا على رأسه الأقدار في شوارع قرطبة . ثم لما أراد المنصور في سنة ٥٩١ هـ (١١٩٥ م) أن يسير الى الجهاد في الاندلس أبى الفقهاء أن يعينوه وثبطوا الناس عن المسير مع سلطان يقرّب اليه الفلاسفة ويعني بهم . فاضطر المنصور الى استرضاء الفقهاء فأمر بكتب ابن رشد فأحرقت علناً ، سوى ما كان منها في الطب والحساب والفقه ، ثم نُفي ابن رشد نفسه الى بلدة أليسانة قرب قرطبة ، وكان معظم أهلها من اليهود . وأكثر الشعراء في ذلك الحين من هجاء ابن رشد وذمه .

ثم أطلقت حرية ابن رشد فعاد الى قرطبة يعيش فيها على شيء من العزلة لعداء جمهور العامة له ، حتى أن جماعة من سقلة العامة أخرجه من أحد مساجد قرطبة ولم يقبلوا أن يؤدي صلاته لاعتقادهم بمروقته من الاسلام . ثم ان المنصور الموحدي رضي عن ابن رشد وأعاده مكرماً الى مراکش . ولم يُمتنع ابن رشد بهذه الحظوة الجديدة طويلاً فقد توفي وشيكاً في ٩ صفر ٥٩٥ هـ (١١ - ١٢ - ١١٩٨ م) .

مقامه وخصائصه

ابن رشد ذروة التفكير في العصور الوسطى : انه أشهر فلاسفة الاسلام

وأكبرهم بلا ريب ؛ ثم انه أعظم الفلاسفة أثراً في التفكير الاوروبي . ان أرسطو نفسه لم يشغل العقل الاوروبي كما شغله ابن رشد . واذا أنكر بعضنا أن يكون ابن رشد أعظم في التفكير الاوروبي أثراً من أرسطو ، فانه لا يستطيع أن ينكر أن أثر أرسطو في العقل الاوروبي كان في معظمه نتاج شروح ابن رشد على كتب أرسطو .

وفهم ابن رشد فلسفة أرسطو أكثر من جميع الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه بعوامل كثيرة منها أن ابن رشد عرّف عدداً من النقول لكتب أرسطو أكثر مما كان الفلاسفة المشارقة قد عرفوا . فوصل من خلال ذلك ، من طريق المقارنة والموازنة بين النقول المختلفة ، الى كثير من آراء أرسطو الصحيحة . وما يدعو الى العجب أن يكون ابن رشد قد وصل الى فهم كثير من آراء أرسطو الأصيلة من خلال تلك النقول المشوّهة . ويُعزى ذلك الى أن ابن رشد كان يتمتع بعقل جبار يداني عقل أرسطو .

على أن ابن رشد لم يستطع أن ينفلت من بيئته فبقي على تفلسفه آثار كثيرة من علم الكلام تبدّى في القضايا التي تناولها وفي سياق الجدل الذي اتبعه في معالجة تلك القضايا . ولا شك في أن منصبه في القضاء وتعمّقه في الفقه وبيئته الدينية المحافظة واتجاه التفكير في المشرق والمغرب يومذاك ، وفي الاسلام والنصرانية معاً ، كانت عوامل تميل باّن رشد عن جانب الفلسفة المطلقة الى الأخذ بشيء من علم الكلام .

وكان ابن رشد متميزاً بعلم الطب وان لم يتكسّب بتطبيب العامة . وكذلك كان فقيهاً قديراً . على أن مقامه وشهرته ثمرة عبقريته في الفلسفة الماورائية (الآلية) . وخصائصه الأساسية أربع :

أ- إن حلمه في موقفه من الفلاسفة ساعد على خلق عبقريته .

اعتقد ابن رشد أن صحة الرأي تقوم على البراهين التي تنصر ذلك الرأي بقطع النظر عما اذا كان صاحب ذلك الرأي موافقاً لنا في الملة (الدين) أو مخالفاً لنا ، صديقاً أو عدوّاً . وبما أن الانسان الواحد لا يستطيع أن يأتي الى

جميع القضايا فيقيم البراهين عليها بنفسه قضية قضية ، أصبح من الواجب أن يستفيد كل مفكر من جهود المفكرين الذين سبقوه إذا كانت آراؤهم جارية على مقتضى البراهين الصحيحة . قال ابن رشد (فصل المقال ٣١ = ٣٢) : « فَبَيِّنْ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَسْتَعِينَ عَلَى مَا نَحْنُ بِسَبِيلِهِ بِمَا قَالَهُ مَنْ تَقَدَّمَنا مِنْ ذَلِكَ ؛ سِوَاهُ أَكَّانَ مُشَارِكاً لَنَا أَوْ غَيْرَ مُشَارِكٍ فِي الْمِلَّةِ ، فَإِنَّ الْآلَةَ (الوسيلة ، السبيل ، العلة) الَّتِي تَصِحُّ بِهَا التَّزَكِّيَّةُ لَيْسَ يُعْتَبَرُ فِي صِحَّةِ التَّزَكِّيَّةِ بِهَا أَنَّهَا لِمُشَارِكٍ لَنَا فِي الْمِلَّةِ أَوْ غَيْرَ مُشَارِكٍ ، إِذَا كَانَتْ فِيهَا شُرُوطُ الصِّحَّةِ . وَأَعْنِي بِغَيْرِ الْمُشَارِكِ مَنْ نَظَرَ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ مِنَ الْقَدَمَاءِ قَبْلَ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ . وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ هَكَذَا ، وَكَانَ كُلٌّ مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنَ النَّظَرِ فِي أَمْرِ الْمَقَائِيسِ الْعَقْلِيَّةِ قَدْ قَحَّصَ عَنْهُ الْقَدَمَاءُ أَمَّ فَحَصَّ ، فَقَدْ يَنْبَغِي أَنْ نَضْرِبَ بِأَيْدِينَا إِلَى كِتَابِهِمْ فَتَنْظُرَ فِي مَا قَالُوهُ مِنْ ذَلِكَ : فَإِنْ كَانَ صَوَاباً قَبْلَنَاهُ مِنْهُمْ ، وَإِنْ كَانَ فِيهِ مَا لَيْسَ بِصَوَابٍ نَبْتَنَاهُ عَلَيْهِ . »

ثم شرح ابن رشد الجملة الأخيرة فقال (فصل المقال ٣٣) : « وَإِذَا كَانَ هَذَا هَكَذَا فَقَدْ يَجِبُ عَلَيْنَا إِذَا أَلْفَيْتُمَا مَنْ تَقَدَّمَنا مِنَ الْأَسْمِ السَّالِفَةِ نَظَرًا فِي الْمَوْجُودَاتِ . وَاعْتِبَارًا لِمَا يَحْسَبُ مَا اقْتَضَتْهُ شُرَائِطُ الْبِرْهَانِ أَنْ نَنْظُرَ فِي الَّذِي قَالُوهُ مِنْ ذَلِكَ وَنُثَبِّتُوهُ فِي كِتَابِهِمْ : فَمَا كَانَ مِنْهَا مُوَافِقًا لِلْحَقِّ قَبْلَنَاهُ مِنْهُمْ وَسُرَرْنَا بِهِ وَشَكَرْنَاهُمْ عَلَيْهِ ، وَمَا كَانَ مِنْهَا غَيْرَ مُوَافِقٍ لِلْحَقِّ نَبْتَنَاهُ عَلَيْهِ وَحَلَرْنَا مِنْهُ وَعَلَرْنَاهُمْ أ » .

ان هذا الموقف المنصف العاقل الرَّحْبُ يُتَّبِعُ لِمَصَابِحِهِ أَنْ يَنْظُرَ فِي أُمُورِ الْعِلْمِ بِعَيْنِ الْعَقْلِ يُقِيلُ الْخَطَأَ فِي آرَائِهِ وَتَصِحُّ أَحْكَامُهُ فِي الْأُمُورِ الَّتِي يَنْظُرُ فِيهَا ثُمَّ يُوَافِقُ الْحَقَّ فِي مَا يَحْكُمُ فِيهِ .

ب - اعتماده العقلَ جعل آراءه وأحكامه واضحة :

العقل بالمعنى الذي نقصده هنا عند ابن رشد هو « إدراك المعقولات » أو « إدراك صور الموجودات من حيث هي بلا هيولى (مجردة من المادة) » . ولذلك « كان العقل بما هو عقل يتعلَّقُ بالموجود لا بالمعلوم » . وبما أن العقل

يدرك الموجودات في نظامها ويُدرك صلة بعضها ببعض (بخلاف الحسّ الذي يدرك ظاهر الموجودات كما تراءى له) ، فانه يدرك أيضاً أسبابها . وادراك الموجودات مع صلتها بأسبابها وصلة بعضها ببعض هو ادراكٌ لحقيقتها ، وهو معرفتها الصحيحة (راجع تهافت التهافت ٢١٥ ، ٣٣٨ ، ٤٦٢ ، ٤٧٩) . ثم ان العقل الانساني قاصر يتعجز عن ادراك الكلّيات التي ليس من شأنها أن تتعلق بالمادة ؛ فنحن نعرف أن الله علماً أزلياً يحيط بكل شيء ، ولكننا لا نستطيع أن ندرك ذلك العلم على ما هو عليه ؛ ولو أمكن ذلك لكان علمنا هو علم الله الازلي ذاته ، وذلك مستحيل (تهافت التهافت ٣٤٤ - ٣٤٥) .

فللعقل الانساني اذن نطاقه الذي تصدّق أحكامه فيه .

لا شك في أن الأمور الوضعية ، أي التي تواضع عليها الناس (اتفقوا عليها) في معاملاتهم ، تقوم على العقل (أي ينظر عند وضعها الى منفعتها لجماعة من الجماعات في زمن من الازمان وفي حال من الأحوال) ، ولكنها لا تلتزم عن العقل (أي ليست الوضع الوحيد الذي لا بدّ من وجوده) . فوقع الطلاق - وهو المثل الذي ضرب به الغزالي ثم ردّ عليه ابن رشد - ليس من نطاق العقليات ، فإن بعض المذاهب الاسلامية يجيز وقوع الطلاق في حال لا يجوز وقوعه فيها عند أصحاب مذهب اسلامي آخر (راجع تهافت التهافت ١٢) . ومثل ذلك كثير من الأمور الشرعية : فان « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع : فان أدركته (كما أدركه الشرع) استوى الادراكان ، وكان ذلك أتمّ في المعرفة ؛ وان لم تدركه (على الوجه الذي أراده الشرع) ، أعلمت بقصور العقل الانساني عنه و (أعلنت الفلسفة أن ذلك أمر) يدركه الشرع فقط ، (تهافت التهافت ٥٠٣) .

ج - الجمع بين الظاهر والباطن من الوحي حلّ لنا مشكلة الصلة بين الجانب النظري والجانب العملي من الحياة :

يتصل بالكلام على العقل عند ابن رشد القول بالتأويل ، أو التفريق بين ظاهر الشرع وباطنه ، وهو ما سماه الدارسون لفلسفة ابن رشد من الغربيين

« نظرية الحقيقتين » .

إذا أقررنا بأن للعقل نطاقه الذي تصدق فيه أحكامه ، كما أن للدين نطاقه أيضاً ، وجب أن يكون هنالك في حياة البشر العملية أمور تصيح في نظر الفلسفة من غير أن تصح في نظر الدين ضرورة . فاذا اتفق نظر الفلسفة ونظر الدين في أمر كانت المعرفة بذلك الأمر أتم ، كما قال ابن رشد نفسه ، وكان الأمر كله صواباً . ولكن إذا اختلف نظر الدين ونظر الفلسفة الى أمر ، فما يجب أن يكون الموقف ؟

— بما أن الفلسفة لطبقة واحدة من البشر ، ولغاية واحدة من النظر (هو البحث عن الحقيقة) ، فان النص الفلسفي يؤخذ دائماً على ظاهره ، وليس له إلا معنى واحد .

— ولكن بما أن الشرع لجميع طبقات الناس ، وغايته أن يوفر سعادة تلك الطبقات وأن يجلب لها المنافع ويدبر عنها المضار ، مهما تقلبت الأحوال ، وجب أن يفهم ذلك الشرع على أنحاء مختلفة ومعانٍ متعددة . من أجل ذلك أقر ابن رشد أن للشرع ظاهراً وباطناً (نصاً يشير الى المعنى العام ثم فحوى يدل على المقصود من الحكم الشرعي في ذلك النص) .

ثم ان الدين شيء والفلسفة شيء آخر : ليس الدين فلسفة ، وليست الفلسفة ديناً . ولكن هذا لا يمنع من أن يكون في الدين والفلسفة أمور تتفق وأمر تفرق . فكيف يجب أن نسلك حيال الأمور التي تفرق : نختلف أو تتناقض ؟ — يجب حينئذ أن نلجأ الى التأويل في الشرع .

والتأويل عند ابن رشد (فصل المقال ٣٥) « اخراج دلالة اللفظ من الحقيقة (الظاهرة) الى المجاز (المقصود) من غير أن يخيل (المتأول) في ذلك بعادة العرب في التجوز — من تسمية الشيء بشيئه أو بسببه أو لاحقيه أو مقارنيه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّت في تعريف أصناف الكلام المجازي » . ففي آية الاستواء من سورة الاعراف (٧ : ٥٣) : « إِنْ رَبُّكُمْ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ » الاستواء

حقيقةً هي الجلوس المألوف (كما نشاهد ملكاً يجلس على عرش أو انساناً يجلس متمكناً على كرسي) ؛ أما المجاز منه فهو السيادة والسلطان ، وقد روى المفسرون شاهداً على ذلك : ثم استوى بيشراً على العراق .

ويدعو ابن رشد الى التأويل بقوله (فصل المقال ٣٦) : « ونحن نقطع قطعاً (في) أن كل ما أدّى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فذلك الظاهر (من الشرع) يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ... وما أعظم ازدياد اليقين عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد في (التأويل) مسن الجمع بين المعقول والمنقول ؛ بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع يخالف بظاهره لما أدّى اليه البرهان إلا - إذا اعتُبر الشرع وتُصَفِّحَتْ سائر أجزائه - وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أو يشهد له . »
ويبرز هنا سؤالان : ما الآيات التي يجب تأويلها ؟ ومن هم الذين يجب أن يتوكلوا بالتأويل ؟

قال ابن رشد في جواب السؤال الاول (فصل المقال ٣٦ ، ٤٦) :
« ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمَّل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تُخرَجَ كلها عن ظاهرها بالتأويل ... ثم ان ههنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله : فان كان تأويله في المبادئ (في العقائد الایمانية) فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادئ (في العبادات) فهو بدعة . وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحمَّلْهُم اياه على ظاهره كفر (كآية الاستواء مثلاً) . »

أما الذين يجوز لهم أن يتأولوا الشرع فهم ذوو الذكاء الفطري والعدالة الشرعية والفضيلة الخلقية من الذين عرّفوا صناعة البرهان . والتأويل (في ما يجب تأويله) فرض العلماء ؟ أما العامة فيجب أن يحملوا كل شيء في الاصل على ظاهره ، ولكن يجب على العلماء اذا تأولوا شيئاً من الشرع أن ييوضوا للعامة ببعضه بمقادير تتفاوت كثيراً أو قليلاً بحسب المستوى الفكري للطبقات التي أرادوا أن ييوضوا لها بتلك المقادير من التأويل .

وهكذا يستطيع المسلم اذا كان من الخاصة أن يجمع بين المعقول والمنقول :
بين الحكمة والشرعية (بين الفلسفة والدين) . ان الانسان محتاج الى الدين
ومحتاج الى الفلسفة . غير أن العامي يستغني بالدين عن الفلسفة (لأن المقصود
من وجوده السلوك العملي الصالح ، وهذا شيء قد ضَمِنَه له الدين) . أما
المفكر من الخاصة فانه يحتاج أيضاً إلى القدر الذي يحتاج إليه ذلك العامي من
الدين ، ثم إنه يحتاج الى قدر آخر من الفلسفة يَعْرِفُ به حقائق الاشياء مما
سكت عنه الشرع أو أجاز التوسع فيه .

فالجمع بين الحكمة والشرعية اذن أمر متعلق بالفيلسوف الذي يأخذ من
الدين ما يحتاج اليه ومن الفلسفة ما يحتاج اليه ايضاً .
جـ - ان شروح ابن رشد على كتب أرسطو أدت الى عداوة المسلمين
المعاصرين له واتهامه بالزندقة والمروق من الدين ، بينما هي قد أطلقت العقل
الاوروبي من عقالة :

كان ابن رشد مُعْجَباً بأرسطو يرى أنه قد وضع علم المنطق وعلم الطبيعة
وعلم ما بعد الطبيعة ، ثم ظنّ فيه الكمال في العقل والعصمة في الرأي . وقد
تنبّه كثيرون الى هذا الغلو من ابن رشد في شأن أرسطو . ولما جرى ابن رشد
أرسطو في السكوت عن العصبية في بناء الدولة تناوله ابن خلدون بالتجريح
فقال (المقدمة ٢٣٦) :

« وقد غلط أبو الوليد بن رشد في هذا لما ذكر الحَسَبَ في كتاب الخطابة
من تلخيص كتاب المعلم الأول : والحسب هو أن يكون من قوم قديم نُزِّلَ لَهُمْ
في المدينة . ولم يتعرّض لما ذكرناه^(١) . ولعمري ، ما ينفعه قَدَمُ نُزِّلَ لَهُمْ
بالمدينة ان لم تكن لهم عصابة ... »

ولقد تناول ابن رشد بالشرح والتلخيص والردّ كتباً لفلاسفة كثيرين منهم
أفلاطون وأرسطو والاسكندر الافروديسي وجالينوس وبطليموس والقارابي

(١) في أن البيت والشرف بالإصالة والحقيقة لأهل العصبية ، ويكون لغيرهم بالمجاز
(المقدمة ٢٣٤ - ٢٣٧) .

وابن سينا وابن باجه والغزالي والمتهدي بن نومرت . ولكنه عُرف في الغرب بلقب الشارح من شرحه لكتب أرسطو ، لقبه بذلك دانتي في الكوميديا الآلهية حينما قال فيه : « ابن رشد ، ما أعظمه شارحاً » !

وكان ميل ابن رشد الى أن يجعل لكل كتاب من كتب أرسطو ثلاثة شروح : شرحاً أصغر أو تلخيصاً للمبتدئين ، ثم شرحاً أوسط ، ثم شرحاً أكبر مبسوطاً (مفصلاً) للدوي التبحر في الموضوع . ولا حاجة الى القول إن ابن رشد لم يستطع شرح جميع كتب أرسطو ، ولا أن يجعل ثلاثة شروح لكل كتاب شرحه فعلاً . ثم ان بعض هذه الشروح قد ضاع مع ما ضاع من كتبه الاخرى .

ولابن رشد في شروحه الثلاثة على كتب أرسطو ثلاثة مناهج :

ففي الشرح الأكبر يورد ابن رشد الفقرة من أرسطو ثم يورد بعدها شرحه هو ، أما في الشرح الاوسط فانه يورد مطلع الفقرة فقط ثم يبدأ في الشرح ؛ من أجل ذلك لا نستطيع أن نميز في الشروح الوسطى بين أقوال أرسطو وبين آراء ابن رشد . وأما في الشرح الاصغر ، فان ابن رشد يتناول كتاب أرسطو ثم يعرض ما فيه عرضاً حراً فيه حذف وإضافة ، وفيه أحياناً موازنة بين ما يقوله أرسطو في الكتاب المشروح وبين ما يقوله في كتبه الاخرى . وهذا ما يجعل من الشرح في الحقيقة كتاباً مستقلاً . ويحسن أن نذكر أن ابن رشد لم يكتف فقط بتوضيح آراء أرسطو ، بل كثيراً ما كانت شروحه وسيلة الى إبراز آرائه هو باسم أرسطو هرباً من أن يقولها في كتاب يحمل اسمه هو . وقد شرح ابن رشد من كتب أرسطو كالتطبيقات (أوسط) - السماء والعالم - علم الخطابة (أصغر) - صناعة الشعر (أصغر) - ما بعد الطبيعة (أوسط) - كالاخلاق الى نيقوماخس (أوسط) - كالتطبيقات (أكبر) . وكان لشروح ابن رشد ثلاثة آثار ظاهرة :

أ) أثر في تأليفه ، فقد تسرب الى تأليفه آراء ارسطوطاليسية وآراء ظنّها ارسطوطاليسية فدافع عنها فأصبحت كأنها آراء له . ولا ريب في أن فهمه الدقيق لآراء أرسطو - من معاناة هذه الشروح - قد زاد في حبه لأرسطو .

ب) أثر في موقفه من فلاسفة المشرق : الفارابي وابن سينا والغزالي .
إن ابن رشد يتهم هؤلاء الفلاسفة بأنهم كانوا يقولون على أرسطو (يسبون
إليه ما ليس له من الآراء) . ولقد تحامل من أجل ذلك على الغزالي خاصة ،
ففارق بذلك حلمه الذي اشتهر به في مناقشة الفلاسفة الذين كانوا قبل الاسلام .
جـ - شغلت فلسفة ابن رشد ، في تأليفه وفي شروحه على أرسطو ، فلاسفة
أوروبية أربعين عاماً : مائتي عام تبعوه في آرائه ونصروه ، ومائتي عام خالفوه
ورددوا عليه . ولم يتبع من قبل لفيلسوف أن أخذت فلسفته برمتها أو أن لاقت
مثل هذا الاهتمام .

تأليفه

لابن رشد عدد كبير من الكتب في الطب والفلسفة وعلم الكلام والفلك
والفقه والنحو . غير أن كتبه التي حملت شهرته الى اليوم خمسة :
- كالكليات في الطب (راجع فوق ، ٦٤٦) .

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد (في الفقه المالكي - جاء في مقدمته) :

إن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي ، على جهة التذكيرة ، من مسائل
الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها والتنبيه على نكته الخلاف فيها ، ما يجري
مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يراد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في
الشرع . وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها في الشرع أو تتعلق بالمنطوق به
تعلقاً قريباً ، وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء
الإسلاميين من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن فشا التقليد . وقبل ذلك فلندكر كم
أصناف الطرق التي تتلقى منها الأحكام الشرعية ، وكم أصناف الأحكام الشرعية ، وكم
أصناف الأسباب التي أوجبت الاختلاف ، بأوجز ما يمكننا في ذلك . فنقول : إن
الطرق التي منها تلقيت الأحكام عن النبي ، عليه الصلاة والسلام ، بالجنس ثلاثة : إما
لفظ ، وإما فعل ، وإما إقرار . وأما ما سكنت عنه الشارع من الأحكام (فقد) قال
الجمهور (أي معظم الفقهاء ، فيه) : إن طريق الوقوف عليه هو القياس . وقال أهل
الظاهر : القياس في الشرع باطل ، و (أما) ما سكنت عنه الشرع فلا حكم له ، ودليل
العقل يشهد ببوته . وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية ، و (لكن)
النصوص والأفعال والإقرارات متناهية . ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى .

وأصنافُ الألفاظ التي تَتَلَقَّى منها الأحكامُ من السمع أربعة: ثلاثة مُتَّفَقٌ عليها، وواحدٌ مُخْتَلَفٌ فيه. أمَّا الثلاثةُ المتَّفَقُ عليها: لفظُ عامٌّ يُحْمَلُ على عُمومِهِ (ثم) لفظٌ خاصٌّ يُحْمَلُ على خُصوصِهِ (ثم) لفظٌ عامٌّ يُرادُّ به الخُصوصُ أو لفظٌ خاصٌّ يُرادُّ به العموم. وفي هذا (الصِنْفِ الثالث) يدخلُ التَّنْبِيهُ بالأعلى على الأدنى وبالأدنى على الأعلى وبالمساوي على المساوي. فمثال الأول (أي التَّنْبِيهِ بالأعلى على الأدنى) قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِزْيَرِ» (٥: ٣، سورة المائدة)، فَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ لَفْظَ الْخِزْيَرِ مُتَنَاوِلٌ لِمَجْمِيعِ أَصْنَافِ الْخِزَايِرِ، مَا لَمْ يَكُنْ مِمَّا يُقَالُ عَلَيْهِ الْأَسْمُ بِالِاشْتِرَاكِ مِثْلُ خِزْيَرِ الْمَاءِ. ومِثَالُ الْعَامِّ يُرادُّ بِهِ الْخَاصُّ قوله تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (٩: ١٠٣، سورة التوبة)، فَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الزَّكَاةَ لَيْسَتْ وَاجِبَةً فِي جَمِيعِ أَنْوَاعِ الْأَمْوَالِ. ومِثَالُ الْخَاصِّ يُرادُّ بِهِ الْعَامُّ قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهَا (لِأَيُّوَيْكَ): أَفٌ» (١٧: ٢٣، سورة الاسراء)، وَهُوَ مِنْ بَابِ التَّنْبِيهِ بِالْأَدْنَى عَلَى الْأَعْلَى، فَإِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْ هَذَا تَحْرِيمُ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَمَا فَوْقَ ذَلِكَ.....

وَأَمَّا الطَّرِيقُ الرَّابِعُ فَهُوَ أَنَّ يُفْهَمَ مِنْ إِيْجَابِ الْحُكْمِ لشيءٍ مَا نَفَى ذَلِكَ الْحُكْمَ عَمَّا عَدَا ذَلِكَ الشَّيْءَ، أَوْ مِنْ نَفْيِ الْحُكْمِ عَنْ شيءٍ مَا إِيْجَابُهُ لَهَا عَدَا ذَلِكَ الشَّيْءَ الَّذِي نَفَى عَنْهُ. وهو الَّذِي يُعْرَفُ بِدَلِيلِ الْخِطَابِ، وَهُوَ أَصْلٌ مُخْتَلَفٌ فِيهِ، مِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «فِي سَاعَةِ الْغَنَمِ (الْغَنَمُ الَّتِي تَرعى وَلَا تُغْلَفُ) الزَّكَاةُ». فَإِنَّ قَوْمًا فَهِمُوا مِنْهُ أَنَّ لَا زَكَاةَ فِي غَيْرِ السَّائِمَةِ.

وَأَمَّا الْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ فَهُوَ الْخَاطِقُ الْحُكْمُ الْوَاجِبُ لشيءٍ مَا بِالشَّرْعِ بِالشَّيْءِ الْمُسْكُوتِ عَنْهُ لِشَبْهِهِ بِالشَّيْءِ الَّذِي أَوْجَبَ الشَّرْعُ لَهُ ذَلِكَ الْحُكْمَ أَوْ لِعِلَّةٍ جَامِعَةٍ بَيْنَهُمَا. وَلِلذَلِكَ كَانَ الْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ صِنْفَيْنِ: قِيَاسَ شَبْهِ وَقِيَاسَ عِلَّةٍ.....

وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ فَإِنَّهُ مُسْتَنَّدٌ إِلَى أَحَدٍ مِنْ هَذِهِ الطَّرِيقِ الْأَرْبَعَةِ، إِلَّا أَنَّهُ إِذَا وَقَعَ فِي وَاحِدٍ مِنْهَا، وَلَمْ يَكُنْ قَطْعِيًّا، نُقِلَ الْحُكْمُ مِنْ غَلْبَةِ الظَّنِّ إِلَى الْقَطْعِ. وَلَيْسَ الْإِجْمَاعُ أَصْلًا مُسْتَقْلَلًا بِذَاتِهِ مِنْ غَيْرِ اسْتِنَادٍ إِلَى وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الطَّرِيقِ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَ (ذَلِكَ) يَقْتَضِي إِثْبَاتَ شَرْعٍ زَائِدٍ بَعْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذْ كَانَ لَا يَرْجِعُ إِلَى أَصْلِ مِنَ الْأَصُولِ الْمَشْرُوعَةِ.....

—تهافت التهافت (ردّ على كتهافت الفلاسفة للغزالي): تناول فيه ابن رشد المسائل العشرين التي ردّ فيها الغزالي على الفلاسفة. ثم ان ابن رشد تولى الدفاع عن آراء الفلاسفة والردّ على الغزالي في كل مسألة، حتى في ما لا يجوز الردّ عليه: قال الفلاسفة القدماء إن السماء (وما فيها من النجوم)

بمثابة الحيوان، فردّ عليهم الغزالي في المسألة الرابعة عشرة. ومع أن ابن رشد يجب أن يعلم أن مثل هذا الرأي بعيد عن العقل والصواب، فإنه ردّ على الغزاليّ ودافع عن الفلاسفة. ومما يؤسف له أن ابن رشد قال في هذا الفصل، في معرض الردّ على الغزاليّ (ص ٤٧٥) : « والمكابرة في ذلك قبيحة »^١ ويستعمل ابن رشد في الردّ على الغزاليّ تعابير مثل : هذا الرجل، قول في أعلى مراتب الجدل، قول سفسطائي، قول من الأقوال الركيكة أو الواهية، كما قال عنه : هذا قول مغالطي خبيث (ص ٦٦).

ومع أن ردود الغزاليّ لم تكن برهانية. ولا كان أكثرها منطقياً، فإن ردود ابن رشد كانت أيضاً قريبة من ذلك، إلا أن الموضوع الفلسفي كان أحياناً يتخلّم ابن رشد أكثر مما خدم الغزالي. على أن مطلع كتّاهت التهافت كان احسن إنصافاً للغزالي، فقد قال ابن رشد : « إن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الاقاويل المثبتة في كتهافت والتصديق والاقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان ». ثم عاد الى الانصاف في الحملة الأخيرة من الكتاب فقال : « وقد رأيت أن أقطع ههنا القول في هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها. ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله - وهو، كما يقول جالينوس، رجل واحد من ألف - والتصدي^(١) الى أن يتكلم فيه من ليس من أهله، ما تكلمت في ذلك - علم الله - بحرف ... »

وابن رشد يلتمس العذر للغزالي في وضع كتهافت الفلاسفة والتعرض للبحث في الفلسفة. يقول ابن رشد (ص ١٠٨) :

« فتعرض أبي حامد الى مثل هذه الاشياء هذا التحوّر من التعرّض لا يليق بمثله؛ فإنه لا يخلو من أحد أمرين : إما أنه فهم هذه الاشياء على حقائقها فساقها ههنا على غير حقيقتها، وهذا فعل الأشرار؛ وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض للقول في ما لم يحيط به علماً، وذلك من فعل الجهال. والرجل يُجسّل عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لا بدّ للجواد من كبوة؛

(١) ولولا الخوف من أن يتصلّى للتكلم في هذه الموضوعات ...

فكوبة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب ، ولعلّه اضطرَّ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه .

— فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعة من الاتصال .
— مناهج الأدلة في عقائد الملة .

يرجع تأليف هاتين الرسالتين الى عام ٥٧٥ هـ (١١٧٩ — ١١٨٠ م) ؛ ويبدو أنهما سابقتان على تهافت التهافت . والاتجاه الديني في هاتين الرسالتين بارز (بالإضافة الى كتهافت التهافت) ، ويبدو أن ابن رشد أراد أن يصل بهاتين الرسالتين الى العامة ، كما كان أبو حامد الغزالي قد قصد من كتابه « المنقذ » (في ما يتعلق بالمسائل الفلسفية : سبيل المعرفة والقضايا التي تكفر أو لا تكفر) .

فلسفته

ابن رشد أوسع فلاسفة الاسلام قولاً في موضوع ما بعد الطبيعة ، وفي صلة الحكمة بالشرعة . هو ذروة التفكير في المغرب مقدرة وموضوعاً : تناول ابن باجه الكلام على الاسس الفلسفية ، وتكلم ابن طفيل على الجانب الطبيعي . فلما جاء ابن رشد قصر كلامه على الالهيات .

المنطق ونظرية المعرفة :

يرى ابن رشد ان المنطق ضروري قبل الاشتغال بشيء من العلوم . وهو مُعْجَبٌ بمنطق أرسطو . ولكنه في « علم المنطق » لا يخرج عما رأيناه عند الفارابي وابن سينا من التصور والتصديق والبرهان والقياس .

ولم يضع ابن رشد « نظرية المعرفة » ، وان كان قد عرض لخصائص المعرفة حينما قال : « فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع ، فقد وجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية . وهذا الغرض يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً

بعد واحد ، وبأن يستعين في ذلك المتأخرُ بالمتقدم .
ويرى ابن رشد أن المعارف قسمان : المعارف العامة أو المعارف الاولى ،
وتكون معروفة بنفسها أو ببادئ الرأي أو بالطبع ضرورةً ، ثم المعارف
الخاصة التي يَعْرِفُهَا الانسان بالقياس ، أو تكون مشهورة شائعة فيتلقاها
الانسان من غيره . وكثير من هذا كَلُّو يَرْجِع التمييزُ فيه الى الذوق أو ذوق
الفطرة السليمة الفائقة .

وعرّف ابن رشد الفلسفة فقال : « فعلُ الفلسفة (التفلسفُ) ليس شيئاً
أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلائلها على الصانع ، أعني
من جهة ما هي مصنوعات ، فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة
صنعتها . وإنه كلما كانت المعرفةُ بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ » .
والنظر بالعقل في الموجودات معناه استنباط المجهول من المعلوم ، وهو ما
نسميه القياس العقلي أو ما نصل اليه بالقياس العقلي . وأتمّ أنواع النظر بأتمّ
أنواع القياس يسمى برهاناً . على أننا قبل أن نبدأ بالنظر ونعمل بالقياس يجب
أن يكون لنا معرفةٌ بأنواع البراهين وبأنواع القياس ومعرفةٌ بشروط صحيحة
البراهين وبالتمييز بين أنواع القياس ، كالقياس البرهاني والقياس الجدلّي
والقياس الخطابي والقياس المغالطي (راجع فصل المقال ٢٧ - ٣٠) .
أما الفيلسوف فهو الذي يطلب الحق (يبحث عن الحقيقة) أو يَقْصِدُ أن
يطلب الحق (تهافت التهافت ١٤٩ ، ٣٥٣) . وكذلك العالمُ ، بما هو عالم ،
انما قصدهُ طلبُ الحق (تهافت التهافت ٢٥٦) .

الطبيعيات (الطب) :

ليس لابن رشد في الرياضيات والطبيعيات آراء تذكر ، فقد ذهب بهذين
الفنين ابنُ باجه وابن طفيل من قبل .
أما جهود ابن رشد في الطب فمعروفة من كالكليات : تناول ابن رشد
في هذا الكتاب ما يتناوله فصل واحد من ك القانون لابن سينا ، تكلّم ابن
رشد في كتابه على التشريح ووظائف الاعضاء ، وعلى المرض وتشخيصه ،

وعلى الادوية المفردة وحفظ الصحة والمداواة . وقد لاحظ أن الجُدري لا تُصيب الانسان الواحد مرتين ، وأدرك عمل شبكة العين .

ما وراء الطبيعة (الاهنيات)

ان شهرة ابن رشد ترجع الى آرائه في ما بعد الطبيعة: الى توفّره على فلسفة ما بعد الطبيعة وعلى آرائه الواضحة في هذا النطاق ، وما فيها أحياناً من جديد ، وان كنا نحن نقرّ أن هذا الجديد قليل جداً . غير أننا لا يجوز أن نحكم على فلسفة ابن رشد الماورائية بالاضافة الى ما عرفنا عند أرسطو أو عند فلاسفة القرن الثامن عشر ، بل بالاضافة الى عصره الذي عاش هو فيه .

الوجود (العالم والمادة والصورة) :

الوجود «كون الاشياء مطلقاً» ، أي ضد العدم ، ولكن ليس بمعنى أن «العدم» ذاتٌ ما ، بل بمعنى «خروج الممكن الوجود من القوة الى الفعل» . فالوجود اذن ليس معنى زائداً على الشيء (ليس صفة زائدة على الشيء . بل هو الشيء ذاته) . والوجود نوعان : وجود معقول ووجود محسوس : « ان نسبة الوجود المحسوس الى الوجود المعقول هي نسبة المصنوعات من الصانع » ، فالبيت مثلاً وجود محسوس . وأما علم المهندس ببناء البيت (قبل ان يَبْنِيَه) فهو الوجود المعقول .

والعالم هو «الوجود بجميع أوجهه المتعددة والمتكثرة» بما فيه من الكون والفساد (تعاقب الصور على المادة أو تقلّب المادة في الصور) . ولا يصح في العقل ولا في الذهن أن نتخيل العالم أكبر مما هو أو أصغر مما هو ، إذ ليس خارج العالم مكان ولا خلاء . والعالم على ما هو عليه موجود بالضرورة ، بمادته وبصورته التي وصل في تطوره اليها .

والعالم أزلي (قديم) بمعنى أنه لم يكن هنالك زمن لم يكن العالم موجوداً فيه ، ولكنه حادث بمعنى أن له فاعلاً (خالقاً) . والعالم مفتقر الى فاعله أبداً حتى يظل موجوداً : ان البناء يبني بيتاً ثم يتركه ويذهب ويظل البيت

قائماً ؛ وقد يموت البناء ، ولكن البيت لا يتهدم . أما العالم فليس من هذا الجنس ، لأن وجوده لا يتم الا بوجود فاعله ؛ وكل ما في العالم فانما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى ، ولولا تلك القوة التي للاشياء لم تثبت (تلك الاشياء) طرفة عين .

وابن رشد أرسطو طاليسي الرأي في الصورة والمادة ، فالهوى (المادة الاولى) قديمة وهي علة الكون والفساد . والصورة هي المعنى الذي صار به الجسم موجوداً ، أي أن صورة الطاولة هي التي تجعل من الخشب طاولة ، كما أن صورة الخزانة هي التي تجعل من ذلك الخشب نفسه خزانة . والمادة عند ابن رشد — كما هي عند أرسطو — لا تتعزى من الصورة : ليس للمادة وجود مجرد (بلا صورة) ولا للصورة وجود مجرد (بلا مادة) . ولكننا نستطيع أن نتخيل الصورة منفصلة عن المادة تخيلاً .

المكان والزمان :

المكان هو « سطوح الاجسام المحيطة بجسم ما » . والحيز هو سطوح الجسم الملازمة لما يحيط بها . والمكان من الوجهة النظرية أكبر من الحيز . ويرى ابن رشد أن العالم مصمت (أي ملاء كله) ، وليس وراء العالم سطوح تجعل العالم في مكان . والخلاء غير موجود .

والزمان عند ابن رشد معنى " ذاهبي " لا وجود له على الحقيقة ، بل هو شيء يفعلُه الذهن مع الحركة ؛ وهو ليس شيئاً سوى ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة . والزمن ليس له عظم (ليس محدوداً) ؛ أما العالم فشأنه أن يكون في زمان (لأنه مقارن للحركة) . والقديم وحده ليس من شأنه أن يكون في زمان (يحيط به من قبله وبعده ، اذ القديم ليس له قبل ولا بعد) . والزمان أزلي (غير متناه من أوله) أبدي (غير متناه من آخره) ، ولذلك كان مقارناً للقديم .

الحركة :

الحركة ملازمة للزمان ؛ والزمان شيء يفعلُه الذهن في الحركة . والحركة

لا تبطل ، والزمان كذلك لا يبطل (تهافت التهافت ٧٤) . وإن ههنا موجودين فقط : موجوداً لا يقبل الحركة ، وموجوداً يقبل الحركة — وهما مختلفان لا يمكن أن ينقلب أحدهما فيصيح الآخر.

والحركة نفسها ترتقي الى المكان ، والحركة في المكان ترتقي الى متحرك من ذاته عن محرك أول ، وهذا المحرك الاول أزلي . فالفاعل للحركة هو الفاعل للعالم (تهافت الفلاسفة ٢٦٤) .

ومعنى هذا كله عند ابن رشد أن الله هو الموجود الأزلي الذي كان علة العالم وعلة حركته ؛ والله لم يدفع العالم في الحركة ثم تركه مستمراً في الحركة من تلقاء نفسه ، بل ان الله لا يزال هو السبب لحركة العالم المستمرة . وعلى هذا كانت الحركة أزلية لأن فاعلها أزلي ، ثم هي أبدية لن تبطل لأن فاعلها أبدي أيضاً .

ويحسن ان نميز بين الحركة المطلقة وبين قياس الحركات . ان حركة السماء (حركة الاجرام في أفلاكها) واحدة بالعدد ، وهي ليست مؤلفة من مجموع حركات كثيرة ، كما نتخيل عادة . نحن في العادة نفترض للشمس والقمر أجزاء من الحركة نحسبها ونعدّها ، بالإضافة الى الأرض التي نعيش عليها والى القصور التي تمر بأرضنا ، ولا صلة لها بالقمر على القمر أو بالشمس على الشمس . فالسنون والشهور والقصور والايام حُسابان ذهني لنا ، ولذلك يقول ابن رشد : « وليست حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة إلاّ في الذهن فقط » (تهافت التهافت ٣٨٢ — ٣٨٣ ، راجع ٤٦٧ ، ٤٨٧) .

العلل والاسباب :

السبب والعلة ، في الاصل وعند ابن رشد ، اسمان لمسمّى واحد . والعلل أو الاسباب عنده أربعة ، كما هي عند ارسطو : فاعل ومادة وصورة وغاية (ص ٥٢١ ، راجع ١٥٠ ، ٢٢٦) . والعلل ضرورية لوجود العالم ، اذ أن لكل موجود علة . ثم ان هذه

العلل مرتبطاً بعضها ببعض ومتصل بعضها ببعض : كل علة تصدر عن علة سابقة ؛ وهذا التعاقب لا نهاية له من الناحية النظرية ، ولكن الفلاسفة افترضوا أنه يجب أن ينتهي عند علة أولى لا يجوز أن يسبقها علة أخرى ، اذ هي عندهم علة لكل شيء بعدها . هذه العلة الاولى الازلية هي علة العلل والفاعل الاول للوجود ، هي صانع هذا العالم ، هي الله .

ولقد حمل ابن رشد على الدهرية لأنهم أجازوا أن تكون العلل غير متناهية ، ومعنى ذلك عندهم إنكار وجود الله . وهو أيضاً يحمل على الاشعرية لأنهم « جحدوا الأسباب المحسوسة » - أي لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض - وجعلوا علة الموجود المحسوس (هذا العالم المادي) موجوداً غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس^(١) . ثم إنهم أنكروا الأسباب والمسببات ، وهذا نظر خارج عن الانسان بما هو انسان « (ص ٤١٦ - ٤١٧) . وحجة ابن رشد على الاشعرية أن « صناعة المنطق تضع وضماً أن ههنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة اسبابها . فرفع هذه الاشياء^(٢) ، مُبطل للعلم ، حتى يلزم ألا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً ، بل ان كان (ههنا شيء معلوم فانه يكون حيثئذ) مظنوناً ... والعقل ليس شيئاً أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها ، وبه^(٣) يفرق من سائر القوى المدركة . فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل » (ص ٥٣٢) .

الروح والنفس والعقل :

أما الروح (وهي الحرارة الطبيعية واهبة الحياة) فابن رشد لا يجيب العامة اذا سألوا عنها بجواب فلسفي ، بل بجواب شرعي هو قول الله تعالى : « ويسألونك عن الروح ؛ قل : الروح من أمر ربي . وما أوتيتم من العلم إلا

(١) أي إرادة الله المستقلة عن كل ارتباط بين الاسباب والمسببات .

(٢) الصلات بين الاسباب والمسببات .

(٣) بهذا الادراك للموجودات بأسبابها .

قليلاً» (١٧ : ٨٥ ، سورة الاسراء) .

وأما النفس فهي من الأمور الغامضة ؛ ولكنها على كل حال « ذات » وليست جسماً . وهي حيّة عالمة قادرة مريدة سمیعة بصيرة متكلمة . والنفس خلاف الروح بلا شك . وخلاف العقل على الأرجح : « انها الجزء المفكر في الانسان » ، ثم هي « الشيء الذي يصبح به الانسان انساناً » .

ونحن لا نعرف حد النفس على التحديد والحصص ، وان كنا ندرك انها في أجسامنا وندرك بها الاشياء . والنفس واحدة ولكنها تظهر كأنها منقسمة بين الاشخاص كما يظهر نور الشمس منقسماً في غرف البيت الواحد . ثم ان الشخص اذا ما رجعت نفسه الى النفس الكلية عادت معها واحدة بالعدد ، ولهذا كانت النفس خالدة لا تهلكُ بهلاك البدن .

والنفس لا تفعل (أي لا تدرك : لا تبصر ... ، لا تسمع ...) إلا إذا كانت متصلة بجسد . ويعتقد ابن رشد مع قدماء الفلاسفة (وبخلاف الغزالي) بأن للأجرام السماوية أنفساً .

والنفس معنى شخصي ، أي أن قوى النفس (البصر ، السمع ، الحس ..) لا تظهر الا اذا اتصلت النفس بشخص ؛ أما العقل فليس فيه من معنى الشخصية شيء ، بل هو إدراك الموجودات مجردة من المادة . وهناك فرق آخر بين النفس والعقل : انك بالنفس تدرك الاشياء كما تبدو لك ، ولكنك بالعقل تدركها بأسبابها وعلى ما هي في حقيقتها .

ويمجد بنا أن نعلم ثلاثة أنواع من العقول : العقل المحض والعقل الفعال والعقل المنفعل : فالعقل المحض هو الذي « أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها ، وعقله ذاته هو عقله الموجودات كلها » . أي انه هو الله . وأما العقل الفعال فهو موجودٌ روحانيٌ ليس بجسم ، وهو واهب العقل الانساني عندهم (عند الفلاسفة) ، ويسمى في الشريعة ملكاً (بفتح اللام : واحد الملائكة) ؛ وأما العقل المنفعل ففي تحديده وصلته بالعقل الفعال بعض الغموض ، وخلاصة القول فيه أنه العقل الذي فينا والذي يدرك صور

الموجودات في عالمنا ادراكاً لا نهاية له ، بعد أن يتلقاها — على وجه من الوجوه — من العقل الفعّال .

ويتّضح أن نسمي هذا العقل « العقل الانساني » أو « العقل الهولاني » . والعقل بما هو عقل خالد : أزلي أبدي . ولكنه يخلد على أنه عقل واحد لا عقول متفرقة : ان الخالد هو العقل لا الاشخاص الذين حلّ فيهم العقل في أثناء حياتهم .

الله تعالى :

في كتب ابن رشد تعريفان لله . أو مدركان على الاصح : مدرك فلسفي قريب من قول أرسطو (نجده في كتابات التهافت ، ثم في عدد من الاشارات في رسالتي الكشف عن مناهج الادلة وفصل المقال) وهو رأي ابن رشد على الحصر ؛ ثم هنالك مدرك آخر هو المدرك الفلسفي نفسه ، ولكن ابن رشد كساه لفظاً دينياً . هذا المدرك نجده في رسالة الكشف عن مناهج الادلة وفي عدد من الاشارات في فصل المقال وفي تهافت التهافت حيناً بعد حين .

أما المقدمات الممهّدة (في الفقه) فمدرك الله فيه هو المدرك الشعري . إن المدرك الفلسفي الخالص لله لا يمكن أن يفهم عند ابن رشد مستقلاً عن وجود العالم ؛ فالله هو الصانع الخالق الاول صنع كل ما في العالم لحكمة (على مقتضى ترتيب ونظام وقانون) ، بأن صدرت عنه جميع الموجودات المتغايرة (المختلف بعضها من بعض) صلبوراً أولاً (أزلياً) ومرة واحدة (تهافت التهافت ١٧٨ ، ١٩٣ ، ٤١٢ ، ٤١٣) .

هذا الفاعل الاول واحد ، والوحدانية ذاتية فيه اذ لا يمكن أن تكون الوحدانية زائدة على ذاته التي هي في الوقت نفسه وجوده . ان وجود الله أو ذاته أو وحدانيته كلمات يختلف معناها في قاموسنا ، ولكن دلالتها فيما يتعلق بالله واحدة (راجع ص ١٩٧) .

وهو قديم ، لأن الواحد ، بما هو واحد ، سابق على كل مركّب (ص

(٣٣٣) وهو قديم بذاته (ص ٦) بالاضافة الى العالم الذي هو قديم بالله (خلقه الله منذ الازل) . وهذا الاول (القديم) باق مطلق غير مقيد ولا قابل لصفة ولا يتغير أصلاً (ص ٥٨ ، ١٨٠ ، ٢١١ ، ٣٢٥) .

ويعرف ابن رشد الارادة بأنها شوق في نفس المريد ، فاذا فعل المريد ما تشتاق نفسه اليه وحصل لها المراد بطل شوقها (آتياً على الأقل) ؛ والمريد المختار هو الذي يقصده المراد (فنحن لا نريد الحصول على شيء الا إذا كنا نشعر بالحاجة اليه وكنا في الوقت نفسه لا نملكه) . ومعنى ذلك أن كل ارادة تنتج في صاحبها انفعالاً وتغيراً . من أجل ذلك لا يكون العالم قد وجد عن الله بالارادة ، بل بجهة أعلى من الارادة وأعلى من الطبيعة ، الا اذا عيننا بالطبع وبالطبيعة جريان الأمور مجرى الترتيب والنظام على ما يقتضي العقل (راجع ص ٣٩ ، ١٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٧٣) .

في هذا المدرك الفلسفي الخالص لله لا يفرق ابن رشد بين الموجد (الله الذي هو سبب هذا العالم) وبين الموجود (العالم الذي نشاهده بحراسنا أو ندركه بعقولنا) ؛ ولا بين الاول (الله الذي هو السبب المطلق والعلة الاولى) وبين المصادر عنه (الوجود المتأخر عن الله بالذات) . ان ابن رشد يقبل قول نفر من مشاهير الفلاسفة قالوا : « ان الله سبحانه هو الموجودات كلها والمنعم بها » (ص ٤٤٢) في وقت واحد . ثم زاد هذا القول شرحاً فقال (ص ٤٦٢) : « وقد قام البرهان على أن لا موجوداً الا هذه الموجودات التي نعقلها نحن ... وللموجود وجودان : وجود أشرف ووجود أخس » ؛ والوجود الأشرف هو علة وجود الأخس . وهذا هو معنى قول القدماء : إن الباري سبحانه هو الموجودات كلها والمنعم بها والفاعل لها ... ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ، ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلف الناس اعتقاداً هذا ... اذ ليس هو من التعليم الشرعي : فمن أثبتته في غير موضعه فقد ظلم ، كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم » .

وأراد ابن رشد أن يكسو المدرك الفلسفي لفظاً دينياً فلم يتأت له ذلك

لاختلاف المدركين اختلاف تضاداً ، فلجأ الى وسيلة بارعة هي معالجة هذا الموضوع بالاضافة الى الجمهور الغالب من البشر . ان ابن رشد يريد من جمهور الناس ، أو لجمهور الناس على الاصح ، أن يتجنبوا البحث النظري في الأمور الماورائية لأن هذا البحث خارج عن طوَرهم وطَوَقهم ، ثم هو وراء حاجتهم وبعيدٌ عن نفعتهم . بعدئذ قال ابن رشد (الكشف عن مناهج الادلة ٥٩) : فالذي ينبغي للجمهور أن يعلموه من أمر صفات الله « هو ما صرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها ، فانه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً . وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يُعَنِّ بالصنائع البرهانية » ، ولو كان من علماء الكلام .

وفيما عدا ذلك فابن رشد يقبل أن يقول الجمهور في وجود الله وذاته وصفاته ما قاله الاشعرية ملطفاً ، كثيراً أو قليلاً ، بما قاله المعتزلة ؛ ذلك لأن الجمهور طبقات متعددة فوجب أن يُمزج لكل طبقة منها ما تحتمله من آراء المعتزلة .

إثبات وجود الله :

ويحسن أن نورد هنا رأي ابن رشد في اقامة الدليل للجمهور على وجود الله ، وهو أمر يصلح لجميع طبقات الناس أيضاً . قال ابن رشد (الكشف ٤٥ - ٤٧) :

« الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها تنحصر في جنسين : في العناية بالانسان وخلق جميع الاشياء من أجلها (من أجل العناية به) ، ولنسَم هذه دليل العناية ؛ ثم ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء ، مثل اختراع الحياة في الجماد و (اختراع) الادراكات الحسية والعقل ؟ ولنسم هذا دليل الاختراع » .

ويفصل ابن رشد ذلك فيقول : إن دليل العناية يقوم على أن جميع الاشياء في عالمنا موافقة لوجود الانسان : (كوجود الشمس والقمر والنبات والحيوان والأمطار والبحار والهواء والنار ، ثم في أعضاء الانسان نفسها) مما يدل على

أن موجد هذا العالم حكيمٌ مريدٌ مختار . وأما دليل الاختراع فيقوم على أن جميع هذه الموجودات مُحْتَرَعَةٌ (من العدم ، مُحَدَّثَةٌ) ، فلا بدّ اذن من وجود مخترع لها . ولكن بما أن هذه الأشياء من جنس يَعِجُزُ البشر عن مثله (كالشمس والقمر والبحار والجبال والعواصف وغيرها من العُلَيَّاتِ) فيجب أن يكون لها مخترع قادر عليها ، ذلك هو الله .

غير أن ابن رشد يقول بصراحة : «فهذان الدليلان هما دليلا الشرع (الكشف ٤٦ ، السطر الأخير) .

الرسل والانبياء :

وكذلك لابن رشد موقفان من الانبياء . أما من الجانب الديني فابن رشد يقول : ان في الناس احساساً بأن الله يرسل رسلاً الى عباده ، فهذا الاحساس فيهم دليل على أن الله يرسل رسلاً . ومن المعلوم أيضاً أن الانبياء يضعون الشرائع بوحى من الله ، فبهذا وأمثاله يجب الاعتقاد بالرسل . فالشرع عند ابن رشد وازع اجتماعي ، والايمان بالرسل من الشرع . وبما أن الشرائع مبادئ للسلوك الحسن في الحياة وللفضائل فيجب الاعتقاد بكل ما جاءت به الشرائع من أجل هذا الوازع الاجتماعي الذي هو السبيل الوحيد لصلاح البشر . أما في الجانب الفلسفي فالنبوة أمر خارج عن طبيعة الانسان (تهافت التهافت ٣٥٤) : والصفة التي يُسمّى بها النبي نبيّاً هي الإعلام بالغيب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق ... والذي يقول به القدماء (الفلاسفة) في أمر الوحي والرويا انما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم ، وهو واهب العقل الانساني عندهم (عند الفلاسفة) ، وهو الذي تُسمّيه الحُدُثُ^(١) منهم العقل الفعّال ، ويسمّى في الشريعة ملكاً « (ص ٥١٦) .

والإخبار بالغيب ، عند ابن رشد ، مرتبة من العلم بقوانين هذه الطبيعة :

(١) المتأخرون من الفلاسفة (الاسكندرانيون) .

فاذا كان إخباراً بالأحداث الماضية فهو ربط بين المسببات وأسبابها . واذا كان إنذاراً بالمقبل من الاحداث فيكون اطلاعاً على هذه الطبيعة وحصول العلم بالأشياء الممكنة على الترتيب المعقول (ص ٥٣٢ - ٥٣٣) . وهذا يعني أن كل من بلغ من العلم مثل هذه الرتبة يمكنه أن يخبر بالماضي وبالآتي من الاحداث . من أجل ذلك قال ابن رشد (ص ٥٨٣) : « وأصدق كل قضية أن كل نبي حكيم ، وليس كل حكيم نبياً » . فالنبي عند ابن رشد اذن هو الفيلسوف الذي يأخذ على عاتقه محاولة اصلاح البشر .

والمعجزات أو الخوارق تابعة للنبوة . وابن رشد يفسر المعجزات الخارقة (ص ٥١٥) بأنها أمور ممكنة في نفسها ، ولكن يعجز بعض الناس عنها . وليس يمكن أحداً أن يأتي بعمل خارق للطبيعة ممتنع في نفسه^(١) . وأبين المعجزات كتاب الله العزيز الذي لم يكن خارقاً من طريق السماع^(٢) ، كاتقلاب العصا حية ، وانما ثبت كونه معجزاً من طريق الحس والاعتبار لكل انسان وجد ويوجد الى يوم القيامة . وبهذا فافتت هذه المعجزة سائر المعجزات (ص ٥١٥ - ٥١٦) .

المسائل الثلاث (راجع فرق ، الغزالي) .

لابن رشد مسلك واضح وقول موجز في هذه المسائل يرجع بهما الى أن الناس طبقتان : خاصة ، من واجبه أن يعتقدوا الأمور على حقائقها المبرهنة عندهم ولكن بينهم وبين أنفسهم ، ثم عامة يجب عليهم أن يعملوا بظاهر الشرع لتصلح حياتهم في الدنيا ، وليس واجباً عليهم أن يتطلبوا فهم حقائق الأمور لأنهم قاصرون عن ذلك عاجزون .

قدم العالم :

يرى ابن رشد أن الخلاف في هذه القضية بين الاشعرية (القائلين بأن

(١) الامور التي تخالف القوانين الطبيعية .

(٢) ما روي في الأخبار .

العالم مخلوق مُحدث (وبين الفلاسفة (القائلين بأنّ العالم قديم أزليّ) راجع الى اللفظ .

يرى ابن رشد (فصل المقال ١٢ - ١٤) أنّ في الوجود طرفين وواسطة ؛ ولقد اتفق الجميع (الاشعرية والفلاسفة) على الطرفين : هنالك واحد بالعدد قديم ، هو الله .

ثمّ هنالك على الطرف الآخر كائنات متعدّدة (الأشجار والبيوت والكراسي وأفراد النوع البشري) ، وهي عند الجميع محدثة .

غير أنّهم اختلفوا في هذا « العالم بجملة » (بمادته) أقديم هو أم محدث ؟ يقول ابن رشد : « (العالم) في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ؛ فإنّ المُحدث الحقيقي فاسدٌ ضرورةً (يفتى في المستقبل ، والعالم ليس من طبيعته أن يفتى ، أي تنعدم مادته) ؛ والتقديم الحقيقي ليس له علة (والعالم له علة) .

اذن :

— العالم محدث اذا نظرنا اليه من حيث أنه معلول (عن الله) .

— العالم قديم اذا اعتبرنا أنه وُجد عن الله منذ الازل (من غير تراخ في الزمن) .

وبكلمة ثانية : ان العالم بالإضافة الله محدث ، وبالإضافة الى أعيان الموجودات قديم .

وابن رشد يعتقد بلا ريب أن العالم قديم بالمعنى الفلسفي . غير أنه يشير الى ذلك اشارة غامضة في فصل المقال (ص ١٣ - ١٤) ويشتغل نفسه في تهافت التهافت بتقصير براهين الغزالي في هذا الموضوع إلاّ في اشارات عارضة غامضة (ص ٣٢ وما بعدها ، ٦٤ وما بعدها) .

علم الله بالكلّيات دون الجزئيات :

لم يستطع ابن رشد الا أن يكون صريحاً في هذه القضية ومخالفاً لرأي الاشعرية فيها مخالفة واضحة .

ينطلق ابن رشد هنا من أن علم الله يخالف لعلم البشر : ان علم البشر مُسبَّب بالحوادث ، أما علم الله فهو سببٌ للحوادث . ثم إنَّ علمنا ناقص ومتأخَّر عن المعلوم (تهافت ٤٤٠) . وابنُ رشد لا يرضى بحال أن تقيسَ علم الله على علمنا أو أنْ نشبهَ أحدَ العلمين بالآخر ، ولا من باب التمثيل .

ان الغزالي كان قد قال عن الفلاسفة إنهم يروْنَ أن الله يعلم الكليّات ولا يعلم الجزئيات . فرد ابن رشد على الغزالي بأن الفلاسفة يرون أن علم الله لا يُوصَف بكليّ ولا يجرّئي (تهافت التهافت ٥٠٧) . وشرح ابن رشد هذه الجملة في فصل المقال (ص ١١-١٢) فقال : « ان أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين في ما نسب اليهم من أنهم يقولون إنّه تقدّس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً . بل (هم) يروْنَ أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بخلوئه ومتغيّر بتغيّره . وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فإنه عِلّة للمعلوم الذي هو الوجود . فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذواتِ المتقابلات (الاطراف المتقابلة المتناقضة) واحدةً ؛ وذلك غاية الجهل ... و (الفلاسفة) ليس يروْنَ أنه (تقدّس وتعالى) لا يعلمُ الجزئياتِ فقط على النحو الذي نعلمه (١) ، بل ولا الكليّات . فان الكليّاتِ المعلومّة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الوجود ، والأمر في ذلك (فيما يتعلّق بعلم الله) بالعكس . ولذلك ما قد أدّى اليه البرهان أن ذلك العلم (علم الله) منزّه عن أن يوصف بكليّ أو يجرّئي - فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة .

حشر الارواح دون الاجساد :

ابن رشد فلسفي الرأى في السعادة والشقاء : أنه يرى أن أهل الشرائع والعلماء (الفلاسفة) قد أنفقوا على أن النفس تبقى بعد مفارقة البدن (وتتعرّى من الشهوات الجسمانية ؛ فان كانت زكية (مهذّبة بالعلوم التي اكتسبتها في

(١) على النحو الذي نعلمه نحن البشر : تعرف بعد ان كنا لا نعرف .

حياتها الدنيا) تضاعف زكاؤها ... وان كانت خبيثة زادتها المفارقة (للبدن)
خبيثاً لأنها تتأذى (حينئذ) بالردائل التي (كانت قد) اكتسبتها ، ثم تشتدّ
حسرتها على ما فاتها من الزكية قبل مفارقتها البدن ، لأنها ليست يمكنها
الاكتساب الا مع هذا البدن » (الكشف عن مناهج الادلة ١١٩ - ١٢٠) ،
كما قال ابن سينا .

يقول ابن رشد إنّ الفلاسفة لم يتكلموا في المعاد (الحشر) . غير أن الشرائع
تكلمت في المعاد فجعله بعضهم روحانياً ، وجعله بعضهم روحانياً وجسمانياً معاً ،
وسكت الفلاسفة عن رأي الشرائع في المعاد فيما بينهم ، ثم شارك كل واحد منهم
قومه في قومه بالمعاد . ولم يكتف الفلاسفة باظهار القول بالمعاد ، بل قرعوا
كلّ مَنْ تعرّض للمعاد بالبحث نفياً أو إثباتاً .

وعمد ابن رشد في رأيه هذا أن الشرائع في الأصل مبدأ للسلوك الحسن في
الحياة الدنيا وللعمل الصالح ؛ وأن المعاد في كل شريعة أفضل الأسباب التي تحثّ
جمهور الناس على ذلك . ثم ان ابن رشد قال إن جعل المعاد روحانياً وجسمانياً
معاً ، كما جاء في الاسلام ، أفضل (وان كان ذلك مخالفاً لرأي الفلاسفة)
لأنه أكثر حثاً لجمهور الناس على التمسك بالفضائل وعلى العمل الصالح .

وهكذا نجد أن ابن رشد قد تناول الغاية القصوى (العامل التهذيبي)
للمعاد ولم يتعرض للمعاد نفسه ، لا في الكشف عن مناهج الادلة (ص ١١٨ -
١٢٣) ولا في تهافت التهافت (٥٨٠ - ٥٨٦) .

قال ابن رشد (تهافت التهافت ٥٨٠ وما بعدها) :

زعم الغزالي « أن الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد . وهذا شيء ما وجد
لواحد من تقدّم (من الفلاسفة) فيه قول ... وأول من قال بحشر الاجساد
أنبياء بني اسرائيل ، وتواتر القول عن عيسى عليه السلام ؛ وهو قول الصابئة
(أيضاً وقول) هذه الشريعة (الاسلام) . والقوم (الفلاسفة) أشد الناس

تعظيماً لها (للشريعة) وإيماناً بها . والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدمير الناس الذي به وجود الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به . وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للانسان والفضائل النظرية والصنائع العملية .

الرد على الغزالي في أمر النفس :

المسألة الثامنة عشرة في تهافت الفلاسفة للغزالي نصّها : « في تعجيزهم (تعجيز الفلاسفة) عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الانساني جوهر روحي قائم بنفسه » .

وقد رد ابن رشد على الغزالي بما يلي :

— استعمل أبو حامد في ذلك قولاً سفسطائياً ؛ وعلم النفس أغمض وأشرف من أن يدرك بصناعة الجدل . ومع هذا فإنه لم يأت برهان ابن سينا على وجهه . بنى (ابن سينا) برهانه على أن المعقولات ان كانت حالة في جسم فلا يخلو أن تحل منه في شيء غير منقسم أو في منقسم . ثم أبطل أن تحل في منقسم أو غير منقسم ، فبطل (عند ابن سينا) أن يكون العقل حالاً في جسم أصلاً .

فقال أبو حامد : لا يبعد أن تكون نسبة العقل الى الجسم نسبة أخرى . والعقل (كما يقول ابن رشد) ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس . (الدليل الاول) .

— لا دليل عندنا على أن العقل يحل في عضو مخصوص ، والمعروف أنه لا عضو في الجسم خاص بالعقل . وكذلك لا يجوز أن يقال إن الانسان عالم كما نقول ان الانسان مبصر ، فالمعروف أن البصر يكون بعضو ظاهر مخصوص ، وليس العقل كذلك ، وان كنا نعلم أن التخيل والفكر والذكر تكون في مواضع معلومة من الدماغ .

— أما قوله (قول الغزالي) إنه يجوز أن تُخرق العادة فيبصر البصر ذاته فتقول في نهاية السفسطة والشعوذة . وأما قوله إنه لا يبعد أن يكون (هنالك)

إدراك جسماني يدرك نفسه فله إقناع ما ، وإن كان رأي الفلاسفة أنه ممتنع . إن العقل والمعقول شيء واحد (بخلاف البصر والمبصر ، والسمع والمسموع ، وسائر الأمور الحسية) . ولو عقل المركب ذاته لعاد المركب بسيطاً وعاد الكلّ هو الجزء ، وذلك كله مستحيل . ولو أن الغزالي ساق هذا القول على ترتيب برهاني مع تقديم المقدمات لكان مقنعاً .

— إذا قبلنا أن تكون القوى المدركة (العقل) متعلقة بالحرّ الغريزي (بنمو الجسد وصّغه) ، وكان الحرّ الغريزي يدركه النفسُ بعد الأربعين ، فالعقل حينئذ يشيخ بشيخوخة الجسم . وأما إذا كان العقل مختلفاً من الحواس فليس يلزم أن يجري على العقل ما يجري على الحواس من الضعف بالهرم والشيخوخة .

القضاء والقدر والحتمية

القضاء والقدر عند ابن رشد من المسائل الشرعية ، بل من أعوص المسائل الشرعية إذ ليس فيهما قولٌ فصلٌ ، ففي القرآن الكريم آيات كثيرة تدلّ على أن الانسان مُجبرٌ . وآيات غيرها تدلّ على أن الانسان مُختيرٌ ، وآيات فيها أن الانسان مُجبرٌ في بعض أعماله مُختيرٌ في بعضها الآخر . ومثل ذلك نجده في الحديث أيضاً . وكذلك إذا رجعنا الى اختبارنا رأينا مثل هذا : في حياتنا أحداثٌ كثيرة تدلّ على أننا مُختِرون نفعل ما نشاء ، وأحداث تدلّ على أننا مضطرون الى سلوك سبل معينة في الحياة .

وابن رشد لا يوافق الاشعرية الذين يقولون إن للانسان كسباً : أن يكون قد أجبر على العمل منذ الأزل ثم تركت له حرية الاختيار في إتيان ذلك العمل على شكل معين (راجع فوق : الاشعرية) .

من أجل ذلك كله يرى ابن رشد أن الشرع لم يقصد أن تكون الأفعال (التابعة للعجماد والبهيم والانسان) جبراً محضاً . وإنما مقصد الشرع الجمعُ بينهما على التوسط ، وذلك أن الله خلق لنا قوى تقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد . غير أن كل فعل لا يتم في جسم ما الا باجتماع نوعين

من الاسباب : نوع "داخلي" في الجسم نفسه (هو استعداد "للافعال) .
ثم نوع خارجي من الاسباب محيطة بذلك الجسم (قادرة على الفعل) .
ان الخشب مثلاً يحترق بالنار لا لأن النار فقط تنطوي على فعل الاحراق ،
بل لأن الخشب نفسه منطوي على استعداد للاحتراق . واحتراق الخشب يتم
باجتماع السبب الذي من داخل بالسبب الذي من خارج . يقول ابن رشد
(الكشف عن مناهج الادلة ١٠٧-١٠٨) :

« ولما كانت الاسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب
منضود لا "تخل" في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه ؛ وكانت ارادتنا
وأفعالنا لا تتيم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التي من خارج ،
فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود : أعني أنها توجد في
أوقات محدودة ومقدار محدود . وانما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون
مسببة عن تلك الاسباب التي من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب
محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدّر . وليس يُلغى هذا الارتباط
بين أفعالنا وبين الاسباب التي من خارج فقط ، بل بينها وبين الاسباب
التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا (أيضاً) . والنظام المحدود الذي
في الاسباب الداخلة والخارجة ، أعني التي لا تخل ، هو القضاء والقدر .
ولما فسر ابن رشد القضاء والقدر تفسيراً عقلياً خرج به من المعنى
الديني الى الحتمية المادية . على أن هذه الحتمية المادية ، أو المربوطة
بالاسباب المادية على الأصح ، ليست مخالفة لمقصود الشرع ، ذلك لأن الاسباب
التي تجري بها الافعال هي أيضاً من خلق الله ، ثم هي قديمة أزلية . فعلى
هذا نقول إن أفعالنا مقدرة علينا من لدن الله تعالى ومنذ الأزل .

طبقات المجتمع

الناس عند ابن رشد خاصة وعامة ، كما هم عند جميع الفلاسفة .
إلا ان ابن رشد كان أحسن تقسيماً لتلك الطبقات وأكثر انصافاً لأهلها .
ينقسم الناس قسمين صغيراً وكبيراً أو خاصة وجمهوراً غالباً . أما

الخاصة فهم أهل البرهان من الفلاسفة ومن كان الواحد منهم خيراً من ألف أو من كان منهم في العصر الواحد شخص واحد (راجع تهافت التهافت ٥٨٨). وأما الجمهور الغالب فطبقات كثيرة يدخل فيها عند ابن رشد أكثر علماء الكلام والإمام الغزالي نفسه. ذلك لأن الغزالي في رأي ابن رشد، يشوش على الفلاسفة بالقول السخيف (ص ١١، ٤٨٥)، ويفعل فعل الأشرار والجهال والبطالين (ص ١٠٨، ١٥٩) اضطراراً منه إلى أن يجاري (العامة من) أهل زمانه (ص ١٠٨، ١١٥، ١٥٩، ٤٨٥)، ويأخذ بمذاهب في غاية الضعف (ص ١٣٣). وهو كالوكيل الذي يُقرّ على موكله بما لم يأذن له فيه (ص ١٧١). ثم هو لا ينقل مذهب الفلاسفة على وجهه، بل يتقول عليهم (ص ٣٩١، ٥٤١).

ومسلك الغزالي هذا، في رأي ابن رشد، أشدّ ضرراً على العامة مما لو ترك العامة لأنفسهم بلا هداية، ثم انه أشدّ ضرراً على الاسلام من أعداء الاسلام. غير أن ابن رشد يشعر دائماً أنه يتحمل على الغزالي فيحاول أن يلتمس له الأعذار فيزيد في الاساءة اليه. من ذلك قوله (فصل المقال ٤٨):
 وأما اذا أثبتت (البراهين) في غير كتب البرهان، واستعملت فيها الطرق الشرعية والخطائية والجدلية — كما يصنعه أبو حامد — فخطأ على الشرع وعلى الحكمة، وان كان الرجل إنما هو قصد خيراً: وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك، ولكن كثر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم. وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة وقوم إلى ثلب الشريعة وقوم إلى الجمع بينهما في الثلب (الذم).

وأما المسلك الصحيح مع الجمهور فهو الذي سلكه الشرع معهم: ان الشرع أعطى العامة من الدين والعلم مقداراً تحتمله عقولهم. ولم يعطهم ما هو الحق ولا ما يجب أن يُعطوا، ان الشرع قد قصد تعليم الجمهور القدر الكافي لتبليغهم سعادتهم الخاصة بهم. ان أفهام الجمهور لا يمكن أن تنتهي إلى الدقائق المنطوية في البحث في علم الله وصفاته وفي المعاد،

فعلينا أن نسكت تجاه الجمهور عن هذه المعاني كما سكت الشرع عنها (تهافت التهافت ٣٥٦ ، ٣٩٦ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٥٨٢) .

ثم يميز ابن رشد طبقات الناس ثلاثة أصناف (فصل المقال ٥٢) : أَدْنَاهَا صنف ليس من أهل التأويل أصلاً ، وهم الخطائيون (الذين يؤخذون بالالفاظ ويميلون مع العاطفة والهوى) أو الجمهور الغالب ؛ ثم صنف من أهل التأويل الجدلبي ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط . أو بالطبع والعادة (من الذين رزقوا نصيباً قليلاً من الذكاء أو نالوا حظاً يسيراً من العلم) ؛ ثم صنف من أهل التأويل اليقيني ؛ وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعني صناعة الحكمة (الفلاسفة) .

الصلة بين الحكمة والشرعية

إن الفلسفة الإسلامية في بعض جوانبها تحييرية (تحاول أن تؤلف بين عدد من المذاهب الفكرية تأليفاً عاقلاً) ، كما نجد عند ابن سينا مثلاً ؛ ثم هي في بعض جوانبها الأخرى تلفيقية (تجمع بين آراء من المذاهب الفكرية على غير منهاج واضح) ، كما نرى عند اخوان الصفا .

غير أننا لا يجوز لنا أن نقول إن الفلسفة الإسلامية كانت توفيقية بالمعنى الذي قصده نفر من المستشرقين ثم تابعهم عليه نفر من الدارسين العرب (بمعنى أن الدين والفلسفة شيء واحد) . إننا نعلم على القطع أن الأشعرية والغزالي كانوا يقولون إن الدين هو سبيل المعرفة الوحيد ، وأن الفلسفة قاصرة أو فاسدة مفسدة ، وأن براهينها قاصرة عاجزة عن الدلالة على الحق . أما اخوان الصفا وابن سينا وابن طفيل وابن رشد فكانوا يرون أن الدين للجمهور وأن الفلسفة للخاصة ، وأن ما اختلف فيه الدين والفلسفة فالواجب فيه أن نتأول الدين .

غير أن ابن رشد مثلاً قد ذكر أن الشريعة موافقة للحكمة وغير مخالفة لها . فما رأي ابن رشد في ذلك ؟

الفلسفة عند ابن رشد هي النظر في الموجودات لمعرفة موجدتها . والحكماء

من الفلاسفة يطلبون الحق ولا يجوز عندهم التكلم والجدل في مبادئ الشرائع (تهافت التهافت ١٤٩، ٣٥٣، ٥٢٧). أما حاصل الشريعة ومقصيدها الاول عنده فهو تعليم الجمهور ما يحتملونه من العمل الحق مما فيه سعادتهم. ثم ان ما قصرت عنه العقول جملة فيجب الرجوع فيه الى الشرع ؛ وأما الذي سكت عنه الشرع فيجب على الناس ألاّ يخوضوا فيه (تهافت الفلاسفة ٢٥٥، ٣٩٦).

وفي ما يلي نصان قصيران في الموضوع هما خلاصة رأي ابن رشد نفسه .
(أ) من فصل المقال (ص ٥٧ - ٥٨) :

وان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرقة في غاية الحزن والتألم . وبخاصة ما عرّض لها من ذلك من قبيل من ينسب نفسه الى الحكمة ؛ فان الأذية من الصديق هي أشدّ من الأذية من العدو : أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة ، فالأذية ممن ينسب اليها هي أشدّ (أنواع) الأذية ؛ (هذا) مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ؛ وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة . وقد آذاها أيضاً كثير من الاصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم اليها ، وهي الفرق الموجودة فيها .

ب- من الكشف عن مناهج الأدلة (ص ٦٩ - ٧٤) :

«.... وصنف عرّضت لهم في هذه الاشياء^(١) شكوك ، ولم يقدروا على حلّها ، وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء . وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع ، وهم الذين ذمّهم الله تعالى . وأما عند العلماء (الذين يعرفون التأويل) والجمهور (الذين يأخذون بظاهر الشرع كله) فليس في الشرع تشابه ؛ فعلى هذا المعنى ينبغي أن يفهم التشابه . ومثل ما عرّض لهذا الصنف (ممن هم فوق العامة ودون العلماء) مع الشرع مثل ما يعرّض لحبز البرّ مثلاً - والذي هو الغذاء

(١) ما يحتمل التأويل .

النافع لأكثر الابدان - أن يكون لأقل الابدان ضاراً وهو نافع للأكثر .
وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للأكثر ، وربما ضرر بالأقل

« وأشد ما عرض للشيعة من هذا الصنف (من الناس) أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره .. (ثم قالوا) لجميع الناس : إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل ، مثل آيات الاستواء على العرش وغيرها . وأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها من المقصود من الشرع ، اذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ، ولا تفعل فعل^(١) الظاهر (ترك الآية على ظاهرها) في قبول الجمهور لها وعملهم عنها (بما تأمر به) ، فان المقصود الاول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل ، فما كان أففع في العمل فهو أجدر . وأما المقصود الاول في حق العلماء فهو الامران جميعاً ، أعني العلم والعمل ...

وكررت الفرق في الاسلام ، وتأولت كل فرقة منها « في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرق الاخرى ثم زعمت أن تأويلها هو الذي قصده الشرع ، حتى تمزق (الشرع) كل ممزق ...

« وأول من غير هذا الدواء الاعظم (حجب التأويل عن الجمهور ، فصرح للجمهور بالحقائق كلها) الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ، ثم الاشعرية ثم الصوفية . ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى^(٢) ، وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أدّاه اليه فهمه ... وأتى بحجج مشككة وشبهة محيرة أضلت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة ... وهذا كله خطأ ، بل ينبغي أن يقرر الشرع (للجمهور) على ظاهره ، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة . لأن التصريح (للجمهور) بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون

(١) لا تؤثر .

(٢) القرى جمع قرو (يفتح فسكون) : حوض الابل . والمقصود بهذا القول : ثم جا الفزالي فطم الوادي (النهر) على القرى (زاد على كل من تقسمه في ذلك) .

عندهم برهان عليها . (فحينئذ لا يكون هؤلاء النفر من الجمهور بما صُرح لهم) مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع ...

« ان الافصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها يلزم عنه إبطال الحكمة أو إبطال الشريعة ، وقد يلزم عنه إبطاها معاً . والصواب كان ألا يُصرَّح بالحكمة للجمهور . أما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها (أي الشريعة) غير مخالفة لها . وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها — من الذين يتسبون للحكمة — أنها غير مخالفة لها ، وذلك بأن يَعْرِفَ كلٌّ من الفريقين أنه لم يقف على كُنهيهما بالحقيقة أعني لا على كُنه الشريعة ولا على كنه الحكمة ... ولهذا اضطررنا نحن أيضاً في هذا الكتاب الى أن نعرف أصول الشريعة ، فان أصولها إذا تاملت وجدت أشدَّ مطابقة للحكمة مما أولَّ فيها . وكذلك الرأي الذي ظنَّ في الحكمة أنه مخالف للشريعة يَعْرِفُ أن السبب في ذلك أنه ^(١) لم يُحِطْ علماً بالحكمة ولا بالشريعة . ولذلك اضطررنا نحن أيضاً الى وضع قول ، أعني : فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة » .

من حقائق هذين النصين

- أ) مقصودُ الفلسفة نفع الأقلية من العلماء ؛ ومقصد الشريعة التنبيه على ما ينفع الاكثرية (ولكن الشريعة قد تضر أحياناً بالأقلية) .
- ب) الفلسفة (الحكمة) تقصِّد الى طلب الحق ، وهي واضحة في التعبير ؛ ولكنَّ للشريعة ظاهراً وباطناً .
- ج) جاء في الشريعة أشياء توافق الحكمة ، ثم أشياء اذا نظرنا الى ظاهرها وجدناه يخالف الحكمة .
- د) ان على الجمهور الغالب من الناس أن يأخذوا بظاهر الشرع ،

(١) أي الذي يظن المخالفة بين الحكمة والشريعة .

حتى لو أنهم توهموا أن الله جسم وأنه يجلس فعلاً على عرش لوجب أن تقبل منهم هذا الاعتقاد لأنهم قاصرون عن ادراك غيره ، ولأن ذلك الادراك المُجَسِّم هو الذي يحمل على التقوى التي توَدِّي بهم الى عمل الاعمال الصالحة والى الامتناع عن فعل الشر .

هـ) أما الخاصة من العلماء فيجب أن يقبلوا ظاهر الشرع حيث لا حاجة الى تأويل ؛ ثم يجب عليهم أن يتأولوا كل ما عدا ذلك .

و) المفروض ألا ييوح العلماء مما تأولوا من الشرع بشيء من التأويل للعامة . على أنهم اذا وجدوا في العامة نفراً يهتمون شيئاً من التأويل فيجب عليهم أن ييوحوا لكل جماعة بما تحتمله من ذلك .

ز) على العلماء أن يجمعوا بين الحكمة والشرعية (أن يعملوا من الشرعية بما يوافق الحكمة ، وأن يتأولوا من الشرعية ما لا يوافق الحكمة) ، حتى يكون عملهم في كل شيء موافقاً للحكمة .



للتوسّع والمطالعة

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، فاس (المطبعة المولوية) ١٣٢٧ هـ؛ القاهرة (المطبعة الميمنية) ١٣٣٤ هـ؛ النخ.
- ثلاث رسائل (مولر) ، مونيخ (فرانز) ١٨٥٩ م .
- فلسفة ابن رشد ، القاهرة (المكتبة المحمودية التجارية) ١٣٥٣ هـ = ١٩٣٥ م .
- فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال (ليون غوتيه) ، الجزائر (مطبعة كاربونل) ١٣٤٨ هـ ؛ القاهرة (المطبعة الجمالية) ١٩١٠ م ؛ (نشرها فضل حوراني) ، لندن

- (بريل) ١٩٥٩ م ، (قدم لها أليير نادر) بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦١ م .
- مناهج الادلة في عقائد الملة (تقديم محمود قاسم) ، القاهرة (مكتبة الانجلو) ١٩٦٤ م .
- رسائل ابن رشد ، حيدر اباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٩٤٦ م .
- تهافت التهافت ، مصر (المطبعة الخيرية) ١٣١٩ هـ ، القاهرة (البابي الحلبي) ١٣٢١ هـ ، (تحرير الاب بويج) بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٣٠ م .
- تلخيص كتاب المقولات لابن رشد وكتاب المقولات لأرسطو (الاب بويج) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٣٢ م .
- تفسير ما بعد الطبيعة (الاب بويج) بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٣٨ - ١٩٥٢ م .
- تلخيص كتاب النفس (أحمد فؤاد الأهواني) ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٠ م .
- فن الشعر لأرسطو (عبد الرحمن بدوي) ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٣ م .
- تلخيص ما بعد الطبيعة (حققه عثمان أمين) ، القاهرة (مصطفى الحلبي) ١٩٥٨ م .
- الكليات (تحرير ألفريدو بستاني) ، العرائش - المغرب ١٩٣٩ م .
- ابن رشد والرشدية ، تأليف أرنست رينان (نقله الى العربية عادل زعير) ، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٥٧ م .
- ابن رشد الفيلسوف ، تأليف محمد يوسف موسى ، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٥ م .
- ابن رشد ، تأليف عباس العقاد ، بيروت (المعارف) ١٩٥٣ م .
- ابن رشد ، تأليف يوحنا قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٤٩ م .

- الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد ، تأليف محمد يبصار ، القاهرة ١٩٥٤ م .
- الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ، تأليف محمود قاسم ، القاهرة (مكتبة الانجلو) بلا تاريخ .
- ابن رشد فيلسوف العرب ، تأليف عبده الحلو ، بيروت (دار الشرق الجديد) ١٩٦٠ .

الفلسفة والعلم بعد ابن رشد

بين وفاة ابن رشد وبين بلوغ ابن خلدون أشدّه قرن ونصف قرن ليس فيهما فلسفة واضحة ولا علم مبتكر . ولكن لا بدّ من ذكر نفر من العلماء والفلاسفة الذين كانوا في هذه الحقبة ، استتماماً لصورة العصر :

أبو اسحق نورالدين البطروجي

كان أبو اسحق نورالدين البطروجي تلميذ ابن طفيل ومن أحياء النصف الثاني من القرن السادس الهجري (النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي) . وتقوم أهمية البطروجي في تاريخ الفكر العربي على أن ابن طفيل أشار عليه باصلاح نظام بطليموس ، وأشار اليه أيضاً بطريقة الاصلاح . ولكننا لا ندرى اذا كان البطروجي قد نجح في ذلك أو اذا كان قد حاول ذلك .

ابن بلر

كان أبو عبدالله محمد بن عمر بن محمد بن بلر من أهل أشبيلية معاصراً للبطروجي وعالمًا رياضياً ، له ك اختصار الجبر والمقابلة ، على مثال ك الجبر والمقابلة للخوارزمي ، الا أنه . أوسع نطاقاً من كتاب الخوارزمي الذي وصل الينا (راجع فوق ، الخوارزمي) . جعل ابن بلر كتابه قسمين : قسمًا نظرياً بسط فيه المناقشة ، وقسمًا عملياً أكثر فيه من الاعمال والتمارين .

موسى بن ميمون

ولد أبو عمران عبدالله موسى بن ميمون بن يوسف عام ١١٣٥ للميلاد (٥٢٩ للهجرة) في قرطبة . ولما جعل الموحّدون يستولون على المدن الاندلسية ليردّوا عنها عادية الاسبان ، كما أخذوا يحاربون الاسبان ويستولون

على مدن لهم ، أخذت اسرة موسى بن ميمون تنتقل من بلد الى بلد نفوراً من الحكم الموحدى . ثم غادرت الاندلس واستقرت في مصر .
في هذه الأثناء كان موسى قد تلقى كثيراً من علوم قومه اليهود ومن الفلسفة الاسلامية ، فأخذ يُلمي هذه العلوم على تلاميذه في القسطنطينية (مصر القديمة) . وعظم مقامه عند قومه في مصر فجعلوه رئيساً على أنفسهم (١١٨٧ م = ٥٨٣ هـ) وقيل انه اعتنق الاسلام ؛ وقيل بل اظهر الاسلام تقيةً وجباً يجذب الدنيا . وكانت وفاته عام ١٢٠٤ م (٦٠١ هـ) في مصر .
كتبه وآراؤه :

لموسى بن ميمون كتب أشهرها « دلالة الحائرين » ، وهو صورة للفلسفة الارسطوطاليسية التي كانت معروفة في الفلسفة الاسلامية ثم للفلسفة الاسلامية نفسها ، وخصوصاً للنزاع بين الاشعرية والمعتزلة . وكان موسى يقصد بكتابه هذا « ان يلقي اشعة من أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الايمان والشعور ... » ، وهو يقصد الى التوفيق بين الدين والفلسفة . وألف موسى هذا الكتاب باللغة العربية ولكن كتبه بالاحرف العبرية .
ولم يقصد موسى أن تصل آراؤه « الى الجمهور ولا الى المبتدئين بالنظر في الفلسفة ، فان هؤلاء يجب ان يُسنعوا عن ذلك كما يمنع الطفل عن تناول الاغذية الغليظة وعن رفع الاثقال .. » ، بل لمن هو كامل في دينه وخلقته ، وقد نظر في علوم الفلسفة وعلم معانيها .. » (وهذا قول فلاسفة المغرب : ابن باجة وابن طفيل وابن رشد) . والحائرون عند موسى بن ميمون ليسوا الذين يعرفون الدين من اليهود ، بل هم المُشبهة الذين يتسبون صفات البشر الى الله .

وبعد ان يفسر موسى بن ميمون بعض ألفاظ التوراة تفسيراً رمزياً ينتقل الى الكلام على صفات الله والى القول بأن الله يُدرَك من « صفات السلب لا من صفات الايجاب » ، اي ان الله ليس بجسم ولا بمادة ولا يشبه الانسان ولا الشمس ولا الجبل . ثم ان العالم لا يخلو من

ان يكون قديماً أو مُحدثاً : فان كان محدثاً فله مُحدث بلا شك ، لأن الحادث لا يحدث نفسه بل يحدثه غيره ، فمحدث العالم هو الله .
ثم يتناول اثبات وجود الله والبرهنة على كونه لا جسماً ولا قوة في جسم ... ثم يبحث في النبوة وفي ماهيتها ودرجاتها وتعريفها عند رجال الدين من الملل المختلفة ... اما أن الملائكة موجودون فهذا عنده لا يحتاج الى برهان شرعي ، لأن التوراة قد نصت عليه في عدة مواضع ...
والنبوة في حقيقتها وماهيتها عنده فيض يفيض من الله عز وجل بواسطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولاً ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك ، وهذا هو اعلى مراتب الانسان ... وتلك الحالة هي غاية كمال القوة المتخيلة ... (راجع رأي الفارابي في النبوة) .

ويعتقد موسى بن ميمون ان ما يحدث في العالم السفلي (في الدنيا) فانه تابع للاتفاق كأن تسقط ورقة من شجرة او كأن يفترس عنكبوت ذبابة ، ولا عناية الهية في ذلك ولا يتعلق به قضاء الله وارادته . ولكن العناية خاصة بالنوع الانساني فقط ، وهي تابعة للفيض الإلهي ... وبعض الناس يفوزون بعناية افضل بحسب كمالهم الانساني . وبحسب هذا النظر يلزم ان تكون عنايته تعالى بالانبياء عظيمة جداً وعلى حسب مراتبهم في النبوة ، وتكون عنايته بالفضلاء الصالحين على حسب فضلهم وصلاحهم ...
وتأثر موسى بن ميمون برسالة حي بن يقظان في « الغاية من الشريعة » ، قال : وترمي الشريعة الى صلاح النفس وصلاح البدن . اما صلاح النفس فهو بأن تتوفر للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقته يكون بعضها صحيحاً وبعضها بمثال ، اذ ليس في طاقة الجمهور من العامة ان يدرك ذلك الأمر على ما هو عليه . واما صلاح البدن فهو باصلاح أحوال المعاش .

الحسن المراكشي

كان ابو علي الحسن بن علي بن عمر المراكشي من أهل مدينة مراكش ومن الذين شهدوا أعقاب القرن السادس للهجرة ثم عاش الى منتصف

القرن السابع الهجري (القرن الثالث عشر للميلاد) .
كان الحسن المراكشي عالماً جغرافياً وفلكياً ورياضياً ، ولكن شهرته
تقوم في المحلّ الاول على براعته في الرياضيات . وأشهر كتبه كالمبادئ
والغايات في علم الميقات ، وهو كتاب كبير فيه أربعة فنون : الحساب ،
وضع الآلات ، العمل بالآلات ، مطارحات (تمارين) تحصل بها الدرية
والقوة على الاستنباط . والكتاب عموماً جامع لكثير من المعارف العلمية
والمتعلقة بآلات الرصد وطرقه ؛ وفيه أيضاً جدول يضم مائتين وأربعين
نجماً رصدها الحسن المراكشي نحو سنة ٦٢٢ هـ (١٢٢٥ م) .

ابن البيطار العشّاب

ولد ضياء الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد في مدينة مالقة سنة ٥٩٣ هـ
(١١٩٧ م) ، وتعلم على أبي العباس أحمد بن محمد الاشيلي المعروف
بالنباتي . وكان أبو العباس النباتي قد طاف بالمغرب وبالمشرق ودرس
النباتات في يثاتها دراسة مباشرة علمية . وعلى نهج أبي العباس النباتي ساء
تلميذه ابن البيطار .

غادر ابن البيطار الاندلس الى المغرب (٦١٧ هـ = ١٢٢٠ م) ، ثم زار
بلاد الروم (آسيا الصغرى) ومصر والشام ودرس نباتها دراسة عالم
وألف في ذلك كتباً متعدّدة أشهرها وأعظمها كالجوامع في الادوية المفردة
استقصى فيه ذكر الادوية المفردة وذكر أسمائها وتحريرها وقوّاها ومنافعها ؛
وبيّن الصحيح منها وما وقع الاشتباه فيه .

وكانت وفاة ابن البيطار في دمشق (شعبان ٩٤٦ = مطلع ١٢٤٩ م) .

ابن البناء العدديّ المراكشيّ

ولد أبو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الازديّ في مدينة مراكش ،
في التاسع من ذي الحجة سنة ٦٥٤ (٢٨ - ١٢ - ١٣٢١ م) وبدأ تعلمه
في مراكش حيث درس الحديث والفقه والنحو . ثم ذهب الى فارس
فدرس على الطبيب الميرتخ وعلى الرياضي ابن حجة وعلى العالم الفلكيّ

ابن مخلوف السجلماسي. وانتسب مدة الى الطريقة الحزمية لشيخها
عبدالرحمن الحزميري.

وكان ابن البناء بارعاً في علوم كثيرة: في الطب والرياضيات والفلك والتنجيم.
وكانت وفاته في مراكش (رجب ٧٢١ = آب - أغسطس ١٣٢١).
كان ابن البناء مؤلفاً مكثراً، من كتبه: كالتلخيص في الحساب (أو
تلخيص أعمال الحساب) - علم الجداول - مقدمة اقليدس - المستطيل في
بيان أحكام النجوم - منهاج الطالب في تعديل الكواكب - رسالة في
الجلود الصم وجمعها وطرحها - كالأصول والمقدمات في الجبر والمقابلة
- كالجبر والمقابلة - كالبسار في تقويم الكواكب السيارة - ذكر الجهات
وبيان القبلة - كالقانون لترجيل الشمس والقمر في المنازل ومعرفة أوقات
الليل والنهار - الانواء^(١) وضوء الكواكب - كالفلاحة - رسالة في كُرْيَةِ
الأرض - رسالة في تحقيق رؤية الاهلة - كالاسطرلاب واستعماله
- مدخل النجوم وطبائع الحروف - كأحكام النجوم.

ويبدو أن ابن البناء كان حسن التدريس حسن التأليف فقد خلف نقراً
من التلاميذ وكتباً سهلة المأخذ قريبة التناول. وتقوم شهرة ابن البناء على
تلخيص أعمال الحساب. « في هذا الكتاب بحوث مستفيضة عن الكسور ،
وفيه قواعد لجمع مربعات الأعداد ومكتباتها^(٢) ، وقاعدة الخطأين لحلّ
المعادلات ذات الدرجة الاولى ، والأعمال الحسابية . وقد أدخل بعض
التعديلات على الطريقة المعروفة بطريقة الخطأ الواحد ، ووضع ذلك بشكل
قانون ، (راجع طوقان ٣٧٩) .

وفي مقدمة ابن خلدون إطرأ لابن البناء على تقريب الموضوعات الى
الافهام . والملموح من كلام ابن خلدون أن ابن البناء كان لا يحفل كثيراً

(١) لابن البناء كتاب مطبوع باسم « رسالة في الانواء » حررها ه. ب. ج. رنو Renaud
(مكتبة لاروز ، باريس ١٩٤١) ، في مطبوعات معهد العلوم العليا المغربية ، رقم ٣٤ .
(٢) ٢٢ + ٢٣ + ٢٤ الخ ، و ٢٢ + ٢٣ + ٢٤ الخ .

بالجوانب النظرية ولا بالتطويل في التأليف ، قال (المقدمة ٨٩٦) :
ومعرفة خواصّ الاعداد من حيث التأليف أول فنون العلم العددية ،
« ويدخل في براهين الحساب . وللحكام المتقدمين والمتأخرين فيه تأليف ،
وأكثرهم يُدرجونه في التعاليم ولا يفرّدونه في التأليف ... وأما المتأخرون
فهو عندهم مهجور اذ هو غير متداول ، ومنفعته في البراهين لا في الحساب ،
فهجروه لذلك بعد أن استخلصوا زبدته في البراهين الحسابية ، كما فعل
ابن البناء في كرفع الحجاب وغيره » . ثم قال ابن خلدون (المقدمة ٨٩٧) :
« ومن أحسن التأليف المبسوطه فيها لهذا العهد بالمغرب كالحصار الصغير .
ولابن البناء المراكشي فيه تلخيص ضابط لقوانين أعماله مفيد . ثم شرحه
بكتاب سمّاه رفع الحجاب ، وهو مستغلق على المبتدئ بما فيه من البراهين
الوثيقة المباني . ثم هو كتاب جليل القدر أدركنا المشيخة تعظمه ، وهو
كتاب جدير بذلك . وساق فيه المؤلف كتاب فقه الحساب لابن منعم
والكامل للأحدب ، ولخص براهينها وغيرها عن اصطلاح الحروف
فيها الى علل معنوية ظاهرة في سر الاشارة بالحروف وزبدتها » .

وكذلك لخص ابن البناء زيجاً منسوباً الى ابن اسحق أحد متجمي تونس
في أول المائة السابعة (للهجرة وأول القرن الثالث عشر للميلاد) في زيج
سمّاه المنهاج ، فوَكِّع به الناس لِمَا سهَّل من الاعمال فيه (المقدمة ٩٠٨) .

ابو زيد اللجائي

كان أبو زيد عبدالرحمن بن أبي الربيع اللجائي الفاسي (ت ٧٧٣ هـ =
١٣٧١ م) عالماً رياضياً تعلم على ابن البناء . وقد اخترع اسطرلاباً مُلصقاً
في جدار الماء يدير شبكته على الصفيحة ، فيأتي الناظر فينظر الى ارتفاع
الشمس كم هو وكَم مضى على النهار . وكذلك ينظر ارتفاع الكواكب في
الليل^(١) .

(١) التبرج المغربي ٢١٥ .

للتوسّع والمطالعة

- المقدمات الخمس والعشرون من دلالة الحائرين ... وشرحها لأبي عبدالله محمد التبريزي (صححه محمد زاهد الكوثري) ، القاهرة (مطبعة السعادة) ١٣٦٩ هـ .
- شرح أسماء العقار (نشره ماكس مايرهوف) ، القاهرة (المعهد الافرنسي للآثار الشرقية) ١٩٤٠ م .
- موسى بن ميمون : حياته ومصنفاته ، تأليف اسرائيل ولفنسون ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٦ م .

ابن خلدون

لما فتح المسلمون الاندلس دخل مع جيوش الفتح رجل يمني من عرب حضر موت اسمه خالد بن الخطاب. وسكن خالد هذا في قَرْمُونَة ثم انتقل الى اشبيلية حيث عُرف باسم خَلْدُون (تصغير خالد : خالد الصغير) . ولما اشتد خطر الاسبان على اشبيلية سنة ٦٢٥ هـ (١٢٢٧ م) هجرها آل الخطاب الى ثغر سبتة . ثم انتقل محمد جد فيلسوفنا الى تونس وولي الوزارة لابني حفص ثم لابنه المستنصر . وكذلك مال والد فيلسوفنا (واسمه محمد أيضاً) الى الشؤون العسكرية والادارية ، ولكنه عاد فشغف بالعلم واصبح ثقة في الفقه واللغة ، وقد توفي بالطاعون الجارف الذي ذهب فيه كثيرون من العلماء سنة ٧٤٩ هـ (١٣٤٩ م) .

اما ابن خلدون نفسه (وهو وليّ الدين ابو زيد عبدالرحمن بن محمد بن محمد ... ابن خالد بن الخطاب) فقد ولد بتونس غُرَّة رَمَضَانَ ٧٣٢ (٢٧ - ٥ - ١٣٣٢ م) ، وتلقى على أبيه وعلى بعض علماء تونس والواردين اليها القرآن العظيم حفظاً وتفسيراً ثم الحديث والفقه واللغة والنحو وكثيراً من الشعر . وفي السادسة عَشْرَةَ من عمره كان قد استوفى اكثر علومه الدينية واللغوية . ثم انه توسع بعد ذلك وازداد من علوم المنطق والفلسفة شيئاً كثيراً . وفي سنة ٦٤٨ هـ (١٣٤٧ م) التحق ابن خلدون بحاشية ابن الحسن المريني سلطان مَرَّاكُش . على ان اول عهده بمراتب الدولة فعلاً كان ٧٥٢ هـ (١٣٥١ م) ، فقد تولى « كتابة العلامة » (ديوان الرسائل) لابني محمد بن تافراكين المستبد على الدولة يومئذ بتونس . ثم انه وُصف لابني عِينان صاحب فاس ، وكان يجمع العلماء في بلاطه ، فاستقدمه عام

٧٥٥ هـ ثم استخدمه في آخر سنة ٧٥٦ هـ (آخر عام ١٣٥٥ م) .
 وتقلب ابن خلدون في البلاد فكان عند بني مَرين في فاس (٧٦٠ هـ =
 ١٣٥٩ م) ، وعند بني عبدالوَاد في تلمسان (٧٦٣ هـ) ثم عند بني الاحمر
 في غرناطة (٧٦٤ هـ) ؛ فأرسله بنو الاحمر في سفارة الى بطريرك ملك
 قشتالة (بطرس الرابع القاسي) لانعام عقد الصلح بينه وبين ملوك المغرب .
 ثم انتقل هو الى المغرب ، ولكنه سُمّ التطواف والمناصب وخاف عواقب
 السياسة فأثر الاعتزال في قلعة سلامة ، شرق تلمسان ، فمكث عند بني
 العريف أربع سنوات وبدأ بتأليف كتابه في التاريخ . ولكنه احتاج الى مواد
 لكتابه لم تكن متيسرة في قلعة سلامة فذهب الى تونس (٧٨٠ هـ = ١٣٧٨ م) .
 وفي سنة ٧٨٤ هـ (١٣٧٢ م) سار ابن خلدون إلى الحج ، ولكنه لما
 وصل إلى مصر عُرِضَ عليه القضاء على المذهب المالكي فقبله فتأخر
 ذهابه الى الحج الى سنة ٧٨٩ هـ . وعاد من الحج الى القاهرة وانقطع فيها
 للتدريس حيناً ثم عاد الى تولي القضاء (٨٠١ هـ = ١٣٩٩ م) .
 ولما غزا تيمورلنك سورية ذهب الملك الناصر فرج ابن الملك الظاهر
 برقوق الى دمشق ليفاض تيمور واصطحب معه العلماء وفيهم ابن خلدون .
 ثم سمع الناصر فرج بمؤامرة عليه في مصر فاضطر الى العودة . فحمل ابن
 خلدون تبعة الحال وذهب سراً على رأس وفد لمفاوضة تيمور في الصلح
 وألقى بين يديه خطبة نفيسة ؛ فأكرمه تيمور عليها واعاده الى مصر .
 وتولى ابن خلدون القضاء بمصر بعد ذلك مراراً ، ثم وافاه اليقين بالقاهرة
 في ٢٥ رمضان ٧٠٨ هـ (١٥ آذار - مارس ١٤٠٦ م) .

آثاره

ذكر المؤرخون لابن خلدون كتباً مختلفة في الحساب والمنطق والتاريخ
 وسوى ذلك ، يهمننا منها كتابه المشهور في التاريخ « كتاب العبر وديوان
 المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي
 السلطان الأكبر » . ويهمننا من هذا الكتاب الجزء الأول المعروف بمقدمة

ابن خلدون او « بالمقدمة » فحسب . واليك اقسام هذا الجزء الاول (١) .
أ . الديباجة (ص ٣ - ٩) - وفيها يذكر ابن خلدون انه طالع كتب
المؤرخين فوجدها بعيدة عن التحقيق ، فوضع هذا الكتاب وجعله مشتملاً
على البحث في العمران ثم على تاريخ العرب والمشرق ثم على تاريخ البربر
والمغرب (٢) .

ب . المقدمة (مقدمة الجزء الاول ص ٩ - ٣٥) - في فضل علم
التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء
من اسبابها .

ج . الكتاب الاول (ص ٣٥ - ٥٨٨ وهي آخر الجزء الاول) - في
طبيعة العمران (الاجتماع البشري) : في الخليقة وما يعرض فيها من البدو
والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها ، وما لذلك
من العلل - وهو ستة أبواب :

١ : الباب الاول - في الجغرافية الطبيعية والبشرية (اثر البيئة في ابدان
البشر واخلاقهم واحوالهم وما ينشأ من العمران) ص ٣٥ - ١١٩ .

٢ : الباب الثاني - في العمران البدوي (وفيه موازنة بين اهل البدو
وأهل الحضر وذكر خصائصهم ثم فيه كلام على العصبية والتغلب والملك)
ص ١٢٠ - ١٥٣ .

٣ : الباب الثالث - في الدولة (كيف تنشأ الدول وتتطور قوة ثم ضعفاً
وما تحتاج اليه من المناصب ومن وسائل الدفاع في البر والبحر مع كلام
مفصل في الضرائب والجباية) ص ١٥٤ - ٣٤٢ .

٤ : الباب الرابع : في العمران الحضري خاصة (نشأة المدن وبناء

(١) بيروت ، المطبعة الادبية ، الطبعة الثالثة ١٩٠٠ م .

(٢) هنالك فصول منسية في الطبقات المتداولة بين ايدي الناس ولم أثير إليها هنا (راجع
دراسات عن ابن خلدون لساطع الحصري : ط ٢ ، ص ٥٧ - ٥٩) . وبعض هذه الفصول
المسنية موجودة في طبعة دار الكتاب اللبناني في بيروت .

المياكل العظيمة ، ثم الرفاهية في المدن والجله والصنائع ، ثم خراب الامصار حينما يكثر عمراتها او حينما تنقرض الدول القائمة فيها) ص ٣٤٢ - ٣٨٠ .
 ه : الباب الخامس - « في المعاش ووجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال ... » والكسب من وظائف الدول ومن الفلاحة والتجارة والصناعات كالبناء والنجارة والخياطة وصناعة التوليد وصناعة الغناء) ص ٣٨٠ - ٤٢٩ .

٦ : الباب السادس - « في العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الاحوال » ص ٤٢٩ - ٥٨٨ .

خصائصه

امتاز ابن خلدون بسعة اطلاعه على ما كتب الاقدمون وعلى أحوال البشر ، وكان قادراً على استعراض الآراء ونقدها ، دقيق الملاحظة في أثناء ذلك كله ، مع حرية في التفكير وإنصاف لأصحاب الآراء المخالفة لرأيه . ولقد كان لاختباره الواسع في الحياة السياسية والادارية وفي القضاء ، الى جانب أسفاره الكثيرة المترامية بين الاندلس وشمال إفريقيا وغربها إلى مصر والحجاز والشام ، أثر بالغ في تكوين خصائصه . ثم ان ابن خلدون مفكر متزن لا يميل مع الهوى ، بل تراه يقيد استنتاجاته كلها بما هو مُشاهد في الاجتماع الانساني ، أو بما عَرَفه أو بلغه من الأحوال أو بما تصافرت عليه الأدلة .

أما في حياته الشخصية فابن خلدون أشعري السلوك يعتقد أن العقل قاصر عن ادراك الحقائق الماورائية والغيبية ، ولذلك نراه في حياته الشخصية والعملية يعول على الشرع وحده . وأما في حياته العقلية ، وفي تأليفه خاصة ، فانه معتزلي التفكير يعتمد العقل والأقيسة المنطقية وطبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار . ثم هو يعتقد أن الامور الجارية في عالمنا المادي والاجتماعي والنفسي تخضع لنواميس معينة وتجري على نظام مخصوص ، ثم انها تتكرر كلما تهيأت لها مثل الاسباب التي عملت على ظهورها من قبل .

وهو يرى أيضاً ان هذه « الحوادث يستحيل ان تجرّي على خلاف ذلك ، لأنها جزء من النظام الشامل الذي يسيطر على العمران البشري والاجتماع الانساني . وأسلوب ابن خلدون واضح متين أنيق . وله في مقدمته استعمال لعدد من الكلمات لا بدّ من فهمها في سبيل فهم فلسفته . انه يستعمل كلمة « عرب » بمعنى البدو أو الأعراب (سكان البادية) . والبدو عنده هم القائمون على رعاية الماشية في المشرق أو على الرعاة والزراعة في المغرب . وكذلك يستعمل ابن خلدون كلمة « التوحش » للسكنى في مكان بعيد عن المدن ، ويطلق كلمة « العمران » على ما نسميه نحن اليوم « الاجتماع » . فعلم العمران عند ابن خلدون هو علم الاجتماع عندنا نحن .

مقامه في تاريخ الفلسفة

ليس ابن خلدون فيلسوفاً اجتماعياً فحسب ، بل هو « عالم اجتماعي وواضع علم الاجتماع » على أسسه الحديثة لم يسبقه الى ذلك أحد . ثم ان علماء الاجتماع الذي جاءوا بعده من الغربيين انفسهم كانوا دائماً مقصرين عنه في بعض النظريات الاجتماعية او غافلين تمام الغفلة عن عدد من قوانين العمران التي استخرجها هو في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر للميلاد) . ولما أطل القرن التاسع عشر الميلادي واستبحر علم الاجتماع في اوروبا واميركة أدرك علماء العصر الحديث قيمة الآراء الصائبة وطرافة القوانين الشاملة وبعده النظر الثاقب في ما بسطه عبدالرحمن بن خلدون في مقدمته المشهورة : مقدمة ابن خلدون .

وليس يضرّ فيلسوفنا ما ذكره اوغست موليرين « أن مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ اسبانيا وغربي افريقية وصقلية فيما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر الميلادي » ، ذلك لأن جميع المفكرين والفلاسفة والعلماء حينما جاءوا للدراسة نواحي الحياة الاجتماعية ، تقيدوا بما عرفوه في بيتهم إما جهلاً منهم بالبيئات الاخرى — كما هي حال ابن خلدون — او استغراقاً في أحوال البيئة التي أرادوا إصلاحها — كما هي حال ابن خلدون

ايضاً - . أضف الى ذلك ان بعض قوانين ابن خلدون كانت تنطبق في الزمن المذكور على غير العالم الاسلامي ايضاً . ولا تزال تلك القوانين تصدق قليلاً او كثيراً على يثبات عديدة في أزمنة مختلفة . وعلى هذا لا يكون ابن خلدون اول فيلسوف اجتماعي في العرب والمسلمين فحسب ، ولا هو من اكابر فلاسفة الاجتماع فقط ، بل هو اول علماء الاجتماع باطلاق وأعظمهم ادراكاً لحقائق العمران الاولى في تاريخ الفكر الانساني اجمع .

وفيما يتعلق بعلم فلسفة التاريخ خاصة فلنّ الآداب العربية ، لما ازيّنت باسم ابن خلدون ، ازيّنت باسم من ألمع الاسماء . فلا العالم القديم ولا العالم المسيحي في العصور الوسطى يستطيع ان يباهي بمن يقربه في الظهور . ان ابن خلدون - اذا نظرنا اليه على انه مؤرخ فقط - كان من ابرز أقرانه ، حتى بين المؤرخين العرب الذين عرفوا بتفوقهم في هذا الفن قبل العصر الذي نؤرخه . ولكننا اذا نظرنا اليه من الناحية النظرية في كتابة التاريخ ، فاننا لانجد من تقرّنه به في كل زمان ومكان حتى جاء فيقو بعده بثلاثة قرون كاملة . فلا افلاطون ولا ارسطو ولا القديس اغوستينوس كانوا انداداً له ، وجميع من عدا هؤلاء لا يستحقون ان يذكروا معه ذكراً . وكان الاعجاب به بالغاً لحسن ابتكاره وعظيم رصانته وعمق بحثه ولشمول ذلك البحث على السواء . على انه كان فوق كل ذلك نسيج وحده وعلماً مفرداً بين قومه ومعاصريه في ميدان فلسفة التاريخ كما كان دانتي في الشعر وروجر بايكون في العلم بين قوميهما .

وبينما كان مؤرخو الغرب منذ أيام هيرودوتس اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد الى القرن التاسع عشر للميلاد قد غرقوا في رواية الخرافات وتعليل التاريخ على اساس السحر والتنجيم والاتكالية والوثنية ، كان ابن خلدون يرفض ذلك كله . حتى انه لم يقبل أشياء وردت في بعض الكتب السماوية (كالكلام على لون حام بن نوح) مما سيرد من هذا الفصل في موضعه . ونحن نلاحظ أنّ ابن خلدون قد كتب فصلاً عن السحر ، ولكنه

أَرخ هذا الفن واستعرض عناصره على ما يقول أصحابه ؛ ويظهر لنا جلياً ان ابن خلدون لا يؤمن بالسحر . وابن خلدون فيلسوف صحيح في هذا الباب ، فانه امين في عرض آراء اصحاب المذاهب عرضاً يدل على فهم ايضاً . على انه لا يؤمن بكل ما يستعرضه ، وربما اعلن ذلك احياناً .

العمران البشري على الجملة

العمران عند ابن خلدون هو الاجتماع الانساني القائم على صلة البشر بالأرض المعمورة (البيئة الطبيعية) وعلى صلة بعض البشر ببعض في المكان الواحد والأمكنة المتفرقة (البيئة الاجتماعية) . ويجتمع البشر حتى يتغلبوا على مصاعب البيئة الطبيعية في الدرجة الاولى ثم لتوفير الراحة والترف باستنباط الصناعات واستخراج القوانين وترتيب المعاملات .

وبعض أقاليم الارض أكثر موافقة للسكنى من بعضها الآخر . والبلاد المعتدلة أكثر عمراناً من البلاد المفرطة في الحر أو البرد . واذا أفرط الحر في البلاد أشود جلد أهلها وغلبت عليهم الحفّة والطيش وكثرة الطرب فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحمق . اما سكان البلاد الباردة فيغلب عليهم الإطراق الى حد الحزن ، ثم التفكير في العواقب . واذا اتفق ان انتقل احد من إقليم الى إقليم تبدلت ألوان أعقابه واجسامهم واخلاقهم مع الزمن حسب مناخ الاقليم الجديد . ثم ان الاقوات تختلف باختلاف الاقاليم وترك أثرها في الناس ، فان الإفراط في الحصب والنعم والأطعمة الغليظة يورث قلة المتاعة في الجسم ويورث البلادة والغفلة وانكساف الالوان وقبح الاشكال ، كما ان الجوع المفرط ينهك الجسم والعقل . على ان البلاد المجربة اقدر على احتمال المجاعات .

والعمران (أو الاجتماع) نوعان : بدوي وحضري ؛ والاول سابق على الثاني في (الزمن) ومادة له ، فان أهل الحضرة مهاجرون من البدو ، كما أن أهل البادية يقدمون لأهل الحضرة ما يحتاجون إليه من الاطعمة النباتية والحيوانية . ثم ان العمران البدوي والعمران الحضري ضروريان

وموجودان معاً دائماً جنباً الى جنب .

وأهل البادية يكتفون في معاشهم بالضروريّ من المأكّل والملبس والسكن . ثم هم في طباعهم أقرب الى الخير لأنهم أقرب الى الفطرة وأبعد عن أوجه الترف . وهم أيضاً أكثر شجاعة (من أهل الحضّر) لترسّسهم بقتال الحيوانات المفترسة وبصدّ الغارات ولقيامهم بالغزو ، بينما أهل المدن يعتمدون في أشباه ذلك على الاسوار التي تحيط بمنزلهم وبمدنهم وعلى الحامية والشرطة .

وأساس الاجتماع البدوي العصبية .

العصبية هي « الثُغرة على ذوي القُربى وأهل الارحام ان ينالهم ضيمٌ او تصيبهم هلكةٌ » . وتكون العصبية في أهل النسب الواضح وفي من صاهرهم او انتسب اليهم بالولاء او الحلف . والاصل في العصبية القرابة من النسب . ولكن النسب لا قيمة له في العصبية الا اذا رفدّه رابطٌ من المصلحة أو الجوار .

والعصبية الكبيرة تتألف من عصبيات صغار متفاوتة في القوة . وما دام هنالك في العصابات الملتحمة عصبية واحدة فقط معترف لها بالشرف والتقدم والمنعة ، فالرئاسة على سائر العصابات فيها حتماً . فاذا ضعفت العصبية التي فيها الرئاسة نازعتها سائر العصابات ، ثم حازت الرئاسة اقوى العصابات من بينها كلّها . والعصبية تُنتجُ جاهاً وسلطاناً وشرفاً ، ولكنّ هذه كلّها تستمرّ عموماً اربعة اجيالٍ فقط ، فإنّ نهاية الحسب في العقب الواحد اربعة آباء ، وذلك ان باني المجد عالم بما عاناه من بنائه ومحافظ على الخلال التي هي اسباب كونه وبقاؤه . وابنه من بعده مُباشراً لايه فقد سُمع منه ذلك وأخذ عنه ، إلا انه مقصّر في ذلك تقصير السامع بالشئ عن المُعاني له . ثم اذا جاء الثالث كان حظّه ... التقليد فقصر عن الثاني ... ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقهم جملة واضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم ، فيتهاون في الأمر وتذهب عنه حقيقة المجد ويضعف فيثب عليه من هو اقوى عصبية .

فاذا ذهبت الرئاسة من عصبية قل ان ترجع اليها .
والاجتماع الحضري يتطور من الاجتماع البدوي ، وفيه تستبحر
الحضارة وتنشأ الدولة .

اذا قويت العصبية في البدو وظفرت بالرئاسة ثم زاد جاهها وسلطانها
وما لها ، فانها تطمع بما فوق الرئاسة وتطمح الى الملك للاستبداد بالحكم
والتمتع بما لديها من الجاه والسلطان والمال . غير أن ذلك لا يتيسر لها في
البدو ، إذ الرئاسة في البدو تكون بالتراضي ، ولا ترضى العصابات بأن
يستبد بعضها ببعض . ثم ان المال لا يفيد في البداية لفقدان وجوه الترف
فيها . عندئذ يعزم أصحاب الرئاسة على الانتقال الى الحضرة .

والانتقال من البداوة الى الحضارة إما أن يكون بهجر البداوة الى مكان
قد سبقت اليه الحضارة ، وإما أن ينقلب جانب من تلك البداوة حضراً
يجلب عوائل الترف اليه . ويكون ذلك :

أ- بانقلاب الرئاسة بالعصبية ملكاً فتنشأ الدولة :

اذا كان لأمريء سؤدد ، وكان قومه يتبعونه طوعاً فذلك هو الرئاسة
بالعصبية المألوفة في البدو . وأما اذا احتاج صاحب العصبية الى التغلب
على من تحت يده والى قهّره حتى يحملهم على طاعته فذلك هو الملك .
والملك لا يحصل الا بالغلب ، والغلب لا يكون الا بالعصبية ، ولا يكون
ذلك عادةً إلا مع البداوة ، فطور الدولة من أولها بدوة . وبما أن الملك
يدعو الى الترف فان الحضارة تتبع البداوة ضرورةً ، لضرورة تبعية
الرفق للملك^(١) .

ب- والملك يدعو الى نزول الامصار (المدن ، أو الى انشائها) طلباً
للذعة والسكون وحجاً بالترف . ونزول الامصار يدعو الى الاعتمار من
بناء الدور وانشاء البساتين ، واذا حصل الملك (استقر) تبعية الرفق
واتساع الأحوال . والحضارة انما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع

(١) مقدمة ابن خلدون ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الثانية ص ٣٠٤ ، ١٩٦١ .

المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني .
جـ- وباتساع الملك في الحضرة تنشأ الدولة على الحقيقة وتستقر .
ان الرئيس بالعصية (في البدو) يكون في الحقيقة حاكماً في منازعات
قومه وحاملاً عنهم أعباءهم ، فهو في الحقيقة خادهم لهم (والمثل العربي
يقول : سيد القوم خادهم) .

أما في الحضرة فالملك يحتاج الى عصية جديدة لقهر الرعية على طاعته ،
ثم هو محتاج الى من يعاونه في الحكم والدفاع عن الملك فنشأ المرافق المختلفة :
القضاء والحماية والجيش والاسطول ؛ وتلك هي الدولة : إدارة الملك والدفاع عنه .
وللدولة نطاق من الارض لا تتعداه أو ، كما يقول ابن خلدون ، حصة
من الممالك والاطنان لا تزيد عليها . « والسبب في ذلك أن الملك انما يكون
بالعصية . وأهل العصية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها
وينقسمون عليها . فاذا كان أهل عصيتها أكثر عدداً كانت هي أقوى وأكثر
ممالك وأوطاناً ، وكان ملكها أوسع » .

واذا كان مع العصية دعوة دينية ، كما كان الشأن في صدر الاسلام ،
كانت الدولة أشد قوة وأكثراً في الارض . غير أن الدين وحده لا يثبت
دولة ، بل لا بدّ للدين نفسه من عصية حتى يتشعّر ويستقر . وبما أن
العرب خاصة أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلبة والأنفة وبعد
المحبة والمنافسة فقلما تجتمع أهواؤهم على واحد منهم الا بصيغة دينية .
ثم هم بعد ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والمهدي لسلامة طباعهم .
والملك عند العرب (في الاسلام) هو الخلافة أو الامامة ، وهي النيابة
عن صاحب الشرع (محمّد رسول الله) في إقامة أمور الدين وأمور الدنيا معاً .
والملك عند ابن خلدون أمر طبيعي للبشر ، إذ أن كل اجتماع انساني
بحاجة الى وازع أو حاكم يقيم العدل ويدفع بعض الناس عن بعض .
والملك على الحقيقة لمن يستعيد الرعية ويحبي الأموال ويعتد البعث (يحارب
العدو) ويحمي الثغور (الحدود التي يحشى منها تحي العدو براً او بحراً)

ولا تكون فوق يده يَدٌ قاهرة .. ومصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه وحسن شكله او ملاحه وجهه او عِظَم جثمانه او اتساع علمه .. وانما مصلحتهم « ان يكون مُلْكُهُ عليهم صالحاً جميلاً » ، فان الملك اذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات مُتَقَبِّاً عن عورات الناس وتعدد ذنوبهم شَمِلهم الخوفُ والدُّلُ ولاذوا منه بالكُذِب والمكر والخديعة فتخلتقوا بها وفسدت بصائرهم وربما خلدوه في مواطن الحروب .. وربما اجمعوا على قتله .. »

من أجل ذلك قال ابن خلدون ، لما اشترط أهل السُّنة أن يكون الخليفة قُرَشِيّاً : إن ذلك واجب اذا كانت العصية يوم تنصيب الخليفة في قريش ، والا فليس للنسب القرشي قيمة .

عمر الدولة وأطوارها

تتقلب عصية الدولة في اربعة أجيالٍ مدى كلِّ جيلٍ ثلاثون سنةً فيصبح عمر العصية في الدولة مائةً وعشرين سنة قد تزيد قليلاً أو تنقص قليلاً . أما في الجيل الاول فيكون أهل الدولة أهل بداءة وخشونة وبسالة وشجاعة فيكون جانبهم مرهوباً والناس لهم مغلوبين . وأما في الجيل الثاني فان الملك يتحوّل بالترف من البداءة الى الحضارة فتتكسر في أهل الدولة سؤرة العصية ، ولكنهم يظلون يتذكرون شيئاً من مجدهم الأول فيحاولون التشبّه بأهل الجيل الاول ويدافعون عن دولتهم . وأما في الجيل الثالث فينغمس أهل الدولة في الترف وينسَوْنَ عهد البداءة وتذهب عصيتهم جُملةً ويتعجزون عن المدافعة ولا يبقى لهم الا مظاهر القوة من الشارة وركوب الخيل بلا فروسية ولا شجاعة . عندئذ يحتاج صاحب الدولة الى أن يستظهر بغيرهم . وهكذا يتعرض الحسب (مجد أهل الدولة) في الجيل الرابع . في هذه الأجيال الأربعة من عمر الحسب في أهل الدولة تتقلب الدولة نفسها في خمسة أطوارٍ في الغالب (وان كانت هي في الحقيقة أربعة) : الطور الاول : طور الظفر بالبُغْيَةِ والاستيلاء على الملك ؛ وكون أهل

الدولة كلهم عصبيةً واحدة قوية يشتركون في اكتساب المجد وجباية الأموال وفي الحماية والمدافعة ، ولا يستبد صاحب الملك دون أهل عصبية في شيء .
الطور الثاني : طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين . في هذا الطور يصطنع صاحب الدولة الموالي ويستكثر منهم استظهاراً على أهل عصبية وعشيرته الذين لهم في الملك من الحق مثل ما له ، ثم يحاول أن يُقِرَّ المُلْك (ولاية العهد) في نسله هو .

الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك من التمتع بالترف والاستكثار من المال وتشيد الهياكل والامصار (المدن) والتوسعة في الرزق على الجيوش والبطانة .

الطور الرابع : طور القنوع والمسألة للخصوم وتقليد الملك للماضين من سلفه في ظاهر أمورهم ظناً منه أنه بذلك يستر ضعفه عن عيون مواليه وأنصاره .

الطور الخامس : طور الاسراف والتبذير والانصراف الى الشهوات واصطناع بطانة السوء والغفلة عن امور المملكة ، فيقعده جمهور القوم وكبار الرعية عن نصرة صاحب الملك ويحقدون عليه فيفسد جنده وجبايته ويختل أمره ويزول ملكه .

ويحسن أن نلاحظ ان ابن خلدون يقصد بالدولة هنا « الأسرة الحاكمة » .
وتحتاج الدولة في بقائها الى عصبية قوية هي حاميتها وجيشها ، وهذه تحتاج في قيامها الى مال ، ومال الدولة يأتي من الجباية (الضرائب) .
ويسط ابن خلدون سياسة الدولة في الجباية ، في الاطوار المختلفة ، فيقول :
ان الجباية تكون في اول الدولة قليلة الوزائع كثيرة الحملة ، وفي آخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الحملة . وذلك لأن الدولة في أول أمرها تكون بكثيرة فيكون مقدار ما يؤخذ من الضرائب قليلاً . وقد تغفل الدولة البدوية عن جمع الضرائب أيضاً . ولذلك يكثر العمران ، وبكثرة العمران يزيد عدد الوزائع فيكثر مجموع الجباية .

ولكن اذا اشرفت الدولة على الحضارة كَثُرَتْ شَهَوَاتُ اهلها وعدد رجالها فحتاج حينئذ الى أموال كثيرة فتلجأ الى الشدة في جمع الجباية . حينئذ يلجأ اهل الدولة الى زيادة مقدار الجباية فينكمش الناس عن البناء وعن النشاط فتقلّ جملة الجباية . حينئذ يلجأ اهل الدولة الى زيادة الضرائب زيادة عظيمة والى ايجاد أنواع جديدة منها .

وقد تضعف الدولة وتقصّر عن جمع الجبايات من الاصقاع النائية « فيستجدّ صاحب الدولة انواعاً من الجباية يَضْرِبُهَا على البياعات ويَقْرِضُ لها مقداراً معلوماً على الاثمان في الأسواق وعلى اعيان السلع في أموال المدينة ... فكسّد الأسواق لفساد الآمال ويؤذّن ذلك باختلال العمران . وهذا يدعو الى نقص الجباية نقصاً كبيراً فيلجأ السلطان (الدولة) الى الزراعة والتجارة ، وهذا مضر بالرعايا وبالجباية ذلك لأن الدولة تَمْلِكُ رأس مال كبيراً اذا نُسِبَ الى رؤوس أموال الافراد . ثم إن السلطان قد ينزع الكثير من ذلك اذا تعرض له غصباً وبأيسر ثمن او لا يجد من يناقشه في شرائه فيبخس ثمنه على بائعه . ثم اذا حصل فوائد الزراعة ... من حرير او عسل او سكر ... يكلف (اصحاب الدولة) اهل تلك الاصناف ... بشراء تلك البضائع ولا يرضونَ بأثمانها الا القسيمَ وازيد ... وقد تنتهي الحال ... الى انهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من اربابها الواردين على بلادهم وَيَقْرِضُونَ لذلك من الثمن ما يشامون ثم يبيعونها في وقتها لمن تحت ايديهم من الرعايا بما يَقْرِضُونَ من الثمن . وهذه اشدّ من الاولى واقرب الى فساد الرعية واختلال احوالهم . »

التربية والتعليم

التعليم عند ابن خلدون صِنَاعَةٌ خاصة غايتها اثبات مَلَكَة العلم في نفوس المتعلّمين (لا حمل المتعلّمين على حفظ فروع العلم) . وهو يضع للتعليم مَنَهَجَيْنِ يجب أن يطبقا في وقت واحد : منهج التوسّع ومنهج التدرّج . يبدأ تعليم الصغير بالتدرّج به من الاسهل الى الاقلّ سهولة في ثلاثة

تكراراتٍ شيئاً فشيئاً وقليلًا قليلًا : ففي المرة الاولى نقلن المتعلم مسائلَ يسيرةً من علمٍ ما ونشرحها له شرحاً يتفق مع قوة عقله واستعداداته لقبول العلم ، فيصبح له في ذلك العلم ملكة جزئية ضعيفة ، ولكنها كافية لأن تهيئه لفهم ذلك العلم وتحصيل مسائله . وفي المرة الثانية نتوسع في تلقين المتعلم ونستوفي له شرح ذلك العلم حتى تجود ملكته فيه ويطلّع على كثير من تفاصيله . وفي المرة الثالثة نشرح للمتعلم غوامض العلم ومشاكله فيستولي على ملكة ذلك العلم . وربما استطاع بعض الناس الاحاطة بعلم ما في أقل من ثلاثة تكرارات .

وابن خلدون ينصح بالآتي ننقل المتعلم من علم الى علم قبل أن يحيط بالعلم الاول لئلا يتقسم باله بين العلوم فلا يظفر بشيء منها . ولكن يبدو لي أن ابن خلدون قد قصد بذلك العلوم المتباعدة كاللغات أو الاقتصاد والطبيعات ، أو كالموسيقى والكيمياء ...

وكذلك ينصح ابن خلدون بالاعتدال في توزيع جلسات العلم (جدول الدروس) فلا تباعد بينها حتى ينسى المتعلم في موعد الجلسة التالية ما كان قد تعلمه في الجلسة السابقة (ولا نراكم دروس المادة الواحدة حتى لا نترك للمتعلم فرصة يهضم فيها ما يتعلمه في تلك الدروس) .

ثم ان الشدة على المتعلمين ، لا سيما الصغار منهم ، مضرّة بهم لأنها تحول دون اكتساب الملكة . ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين ... سطا به القهر وضيق (ذلك) على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه الى الكسل وحمله على الكذب والخبث ، وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الايدي اليه بالقهر عليه ، فتفسد فيه معاني الانسانية ويصير عيالا على غيره ، ثم تكسل النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل .

وينصح ابن خلدون المتعلمين ، اذا أتموا علمهم في بلادهم ، أن يقصّدوا الشيخة (كبار الاساتذة) في البلاد المختلفة ليلتقوا بهم شخصياً وليستكملوا فنون العلم وطرائقه ويعرفوا المذاهب المختلفة فيه والآراء ،

لأن حصول ملكة العلم (إتقانه) من المباشرة والتلقين أشدّ استحكاماً وأقوى رسوخاً، ولا سيما عند تعدد الاساتذة وتنوعهم .
وكذلك يرى ابن خلدون أن المتعلّم لا يتحصّل كلّ بالاستعداد والجِدِّ ، وأن هناك جزءاً طبيعياً يُتسلّم بالفتح من الله : « فإذا حصل لك ارتباك في فهمك أو تشغيب بالشُّبُهات فاطرح ذلك .. واترك الامر الصناعي جملة واخْلُص الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه ... ثم فرّغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه ... متعرضاً للفتح من الله .. »
ولا ريب في أن قول ابن خلدون هذا يوافق قولنا في علم النفس إن العقل يَكِلّ من متابعة الجهد والتركيز فيبطو تفهّمه للقضايا ويكسل . فإذا نحن أجمّمتنا العقل (تركنا له فرصة يستريح في أثنائها) عاد إليه نشاطه الاول واستأنف فهم القضايا كمعادته .

والعلوم في رأي ابن خلدون نوعان : علوم مقصودة لداتها ك تفسير القرآن والحديث والفقه والطبيعات والآليات ، ثم علوم آلية كالنحو والبلاغة والحساب والمنطق . وبما أن العلوم الآلية وسائل الى فهم العلوم المقصودة لداتها فعلى المتعلّم أن يأخذ منها بقدر كاف لفهم العلوم المقصودة . ولكن يجوز لتفكير قليلين ان يتوسّعوا في العلوم الآلية اذا كان لهم استعداد خاصّ لذلك ، واذا كان لهم منها فائدة (كتدريسها مثلاً) .

العلم والتعليم

العلم من توابع الحياة في الحضر ، لحاجة أهل الحضر اليه ولأنه أحياناً من عوائد الترف وحب الاطلاع والثقافة . والعلوم صنفان : صنف يهندي اليه الانسان بفكره كالعلوم الرياضية والطبيعية والعقلية ، وصنف مستند الى الواضع الشرعي كعلوم الدين واللغة .

ويستعرض ابن خلدون العلوم في مقدمته ويفسّر ها ويورّثها . وهو يرى أن الهندسة توسّع المدارك الانسانية ، كما يرى أن اجادة علم ما تسهّل الاجادة في علم آخر ؛ وكلّما أجاد الانسان علداً أكبر من العلوم

كان تعلّمه للعلوم الباقية أهونَ عليه .
وابن خلدون يعتقد أن لا فائدة من الفلسفة الماورائية لأنها وراء نطاق العقل ؛ كما أنه ينكر ثمرة الكيمياء في تحويل المعادن الخسيسة الى معادن شريفة . وكذلك قال ييطان صناعة النجوم (التنجيم) التي يُقصد منها معرفة الغيب من طريق الكواكب ، لأن تأثير الكواكب في ما تحتها باطل اذ تبين في باب التوحيد أن لا فاعلَ الا الله .

التاريخ

استعرض ابن خلدون كتب المؤرخين الذين سبقوه فوجد لأصحابها مَغالطَ (أخطاء) تَرَجِّعُ الى اربعة أصول :

أ - الثقة المطلقة برواة الاخبار (لأن الخبر نفسه يحتمل الصدق والكذب) .

ب - الاقتصار على سرد أسماء الملوك ووصف المعارك ، مع الميل الى المبالغة في أعمال الملوك وأعداد الجيوش .

ج - اهمال الأحوال الاجتماعية الفاعلة في سير التاريخ إما غفلة من المؤرخين عن ملاحظتها أو جهلاً بتلك الأحوال جُملةً .

د - الميل مع الهوى أو المصلحة : فمنهم من يتأثر في سرد التاريخ بمذهبه الديني أو السياسي أو الاجتماعي ؛ ومنهم من يتكسب بكتابة التاريخ فيسرده على النحو الذي يُرضي الرؤساء والعظماء والاغنياء تقريباً منهم وتكسباً (وان كان أحياناً لا يعتقد بما يكتب) .

ثم ان ابن خلدون قد عرّف التاريخ بأنه « علم من علوم الفلسفة موضوعه الاجتماع الانساني » . أما أنه علم من علوم الفلسفة فلأنه يقتضي تحليل الحوادث وربط بعضها ببعض مع تمييز الخبر الصادق من الخبر الكاذب والترجيح بين الاسباب . وأما أن موضوعه الاجتماع الانساني فلأن التاريخ يجب أن يتناول وصف التطور في البيئة الاجتماعية بكل ما فيها من سياسة وحرب وصناعة وتجارة وعلم وفن ، ومن حركات اجتماعية عامة أو دينية أو اقتصادية أو فكرية . من أجل ذلك وجب أن يكون المؤرخ مُلمّاً

بعلوم كثيرة ؛ فاذا كان لا يعرف الا التاريخ (رواية الاخبار) كان قاصاً فقط .

آراؤه الأدبية

ان اللغة بالفاظها وتراكيبها وإعرابها ملكة متفرقة في العضو الفاعل لها ، أي اللسان ، يرويها الصغير عن الكبير بالنقل والمحاكاة . كذلك كانت اللغة القصصية لِمُضَرٍّ من العرب حين انتشروا بالفتوح واختلطوا بالمستعربين ففسد الإعراب في مخاطبتهم ؛ فمن أراد الحصول على ملكة اللسان المُضَرِّي فعليه ان يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث وكلام السلف ومخاطبات فحول العرب في اسجاعهم واشعارهم ... ثم يتصرف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره حسب عبارتهم وتأليف كلماتهم ... فتحصل له الملكة بهذا الحفظ والاستعمال .

غير أن البراعة في اللغة وفنونها فوق يفيده العلم بالصرف والنحو وفنون الأدب والشعر ، ولكن هذه لا تقع لها إذا لم يكن عند المتعلم ذوق أدبي . ثم إن الاجادة في النثر والشعر معاً لا تتفق لواحد إلا نادراً ، كما لا تتفق البراعة في النجارة والخيطة مثلاً لصانع واحد ؛ ذلك لأن كل صناعة ملكة قائمة بنفسها في أعضائها (عضلاتها وأعصابها) المخصوصة بها ، والملكات لا تتزاحم (لا تستقر ملكتان متضادتان أو مختلفتان اختلافاً كبيراً في عضو واحد) .

والفارق بين الشعر والنثر يكون في الألفاظ : ان النثر يقوم على المعاني . أما المختار من الشعر فما كانت ألفاظه طَبَقاً (مساوية) على معانيه أو أوفى (أكثر) منها . فإن كانت المعاني كثيرة كانت حشواً ، واشتغل الدهن بالغوص عليها فَمَنَعَ الذوق عن استيفاء مَلَكُو من البلاغة . ولهذا كان شيوخنا (أساتذتنا) يعيرون شعرَ أبي بكر بن خنقاجة ، شاعر شرق الأندلس ، لكثرة معانيه وازدحامها في البيت الواحد ، كما كانوا يَرَوْنَ أن نظم المتنبي والمعري ليس من الشعر في شيء ، لمثل هذا السبب .

لتوسيع والمطالعة

- مقدمة ابن خلدون ، بيروت (المطبعة الادبية) ١٩٠٠ م ، الخ
القاهرة (المطبعة الازهرية) ١٩٣٠ م ، القاهرة (لجنة البيان
العربي) ١٩٥٧ - ١٩٦٢ ؛ بيروت (دار الكتاب اللبناني) .
- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ... ، القاهرة (بولاق) ١٢٨٤ هـ
بيروت (دار الكتاب اللبناني) ١٩٥٦ - ١٩٥٩ م .
- لباب المحصل في أصول الدين (نشره الاب لوسيانو رويو) ،
تطوان (دار الطباعة المغربية) ١٩٥٢ م .
- شفاء السائل لتهذيب المسائل (عارضه بأصوله محمد تاويت
الطنجي) ، استانبول (منشورات كلية الآداب) ١٩٥٧ م ،
(نشره الاب أغناطيوس خليفة) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية)
١٩٥٦ م .
- التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً لابن خلدون (عارضه
بأصوله محمد بن تاويت الطنجي) ، القاهرة (لجنة التأليف
والترجمة والنشر) ١٩٥١ م .
- أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ - ١/٦/١٩٦٢ م ،
القاهرة (المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية) ١٩٦٢ م .
- مهرجان ابن خلدون (مايو ١٩٦٢) نظمتها كلية الآداب بجامعة
محمد الخامس ، الدار البيضاء (دار الكتاب) بلا تاريخ .
- ابن خلدون ، قائمة بمؤلفاته وبعض المراجع التي كتبت عنه بمناسبة
المهرجان العلمي انذي نظمه المركز القومي للبحوث الاجتماعية
والجنائية ، القاهرة (دار الكتب) ١٩٦٢ م .
- دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، تأليف ساطع الحصري ، بيروت
(الكشف) ١٩٤٣ - ١٩٤٤ م ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٣ م

- ابن خلدون منشئ علم الاجتماع ، تأليف علي عبد الواحد وافي ، القاهرة (مكتبة نهضة مصر) بلا تاريخ .
- مع ابن خلدون ، تأليف أحمد محمد الحوفي ، القاهرة (مكتبة نهضة مصر) ١٩٥٢ م .
- دقائق وحقائق من مقدمة ابن خلدون ، تأليف محمود الملاح ، بغداد (مطبعة أسعد) ١٩٥٥ م .
- فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، تأليف طه حسين (نقله الى العربية عبدالله عنان) ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٢٥ م
- ابن خلدون وتراثه الفكري ، تأليف محمد عبد الله عنان ، القاهرة (المكتبة التجارية) ١٩٥٣ م .
- كلمة في ابن خلدون ومقدمته ، تأليف عمر فروخ ، بيروت ١٣٧٠ هـ = ١٩٥١ م .
- مقدمة ابن خلدون ، تأليف الاب يوحنا قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٤٧ م .

فهرست أبجدي لأعلام الأشخاص

(م : مكرر ؛ ح : في الحاشية)

- | | |
|---|--------------------------------------|
| ابن أبي الحديد : ٥٤٠ . | آمان : ٤٧م، ٤٧٤م . |
| ابن أبي عامر = المنصور بن أبي عامر | أعيل : ٧٦م . |
| ابن أبي ليل : ٧٤٥ . | آدم : ٣٢م، ١٤٥م، ٢٩٣م، ٤٥٠م، ٤٥٦م، |
| ابن الاثير - ضياء الدين : ٥٤٠ . | ٥٢٣م، ٥٢٩م، ٥٣٥م . |
| ابن الاثير - عز الدين : ٥٦٣، ٥٤٥، ٤٦٥ . | آريوس : ١٥٤ . |
| ابن اسحق : ٢٥٤ . | آسين بالاثيوس : ٦٠٨ . |
| ابن اسحق المنجم : ٦٨٩ . | آل أفولطين : ١٢٤ |
| ابن الاعرابي : ٦٢٥ . | آل زهر : ٦٤٦، ٥٩٢م . |
| ابن باجه : ٧، ٩، ٢٧م، ٥٩٠م، ٦٠٣ | آل شو : ٥١ . |
| ٦٨٥، ٦٥٨، ٦٥٤، ٦٢٩، ٦٢٤ . | آنو : ٣٧م . |
| ابن يدر : ٦٨٤م . | أبقا بن هولكر : ٥٥٠ . |
| ابن بطلان : ٤٦٩ . | ابراهيم : ١٧٥، ٥٠٢، ٥٠٣ . |
| ابن البناء العددي : ٦٨٧-٦٨٩ . | ابراهيم بن آدم : ٤٧١م . |
| ابن بهرام = علاء الدين بن بهرام | ابراهيم بن اسماعيل الخزرجي : ٥٧٤ . |
| ابن البيطار : ٦٨٧ . | ابراهيم بن الاغلب : ٢٣٧ . |
| ابن قافراكن . | ابراهيم بن عبد الله بن الحسن : ٢٨٩ . |
| ابن قيفلويت : ٦٠٧م . | 'ابراهيم بن خالد = أبو ثور البغدادي |
| ابن تيمية : ٦٥١، ٥٤٦-٦٥٢، ٥٦٤، ٥٦٥ . | ابراهيم النظام = النظام . |
| ابن جريج الرومي : ٢٥٠ . | أبرخس : ٤٠٢ . |
| ابن الجزار القيرواني : ٥٨٨ . | أبسال الشر : ٦٢٦م . |
| ابن جني : ٢٣٨ . | أبسال شقيق سلامان : ٦٢٦م . |
| ابن الجوزي : ٥٤٢، ٥٦٤ . | أبسال مرعضة سلامان : ٦٢٥ |
| ابن حجلة الرياضي : ٦٨٧ . | أبسو : ٣٧م . |
| ابن حزم : ٢٥٧م، ٥٢٧، (٥٩٤-٦٠٢) | أبقراط : ٢٨٢، ٢٨٠، ٢٧٩، ٣١٧، ٣٢٨ . |
| ابن حيدرة الرحبي - الرحبي . | ابليس : ١٧٤ . |
| ابن خالوية : ٢٣٨ . | ابن أبي أصيبعة : ٥٤٩م، ٥٥٨م، ٥٩١ . |

ابن الخشاب : ٤٠٣ .
 ابن خطيب الري = الفخر الرازي .
 ابن خفاجة : ٧٠٧ .
 ابن خلصون : ٧٧ ، ٢٥٨٠٢٠٣-٢٠٢
 ٤٠١٤٢٥٣٤٢٩٨٠٢٥٨٠٢٠٣-٢٠٢
 ٤٥٧٥٤٥٦٨٤٥٥٩-٥٥٨٤٤٩١٤٤٠٤
 ٤٦٥٣ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ (٦٩١) -
 (٢٠٩) .
 ابن خلكان : ٤٠٤٤٠١٤٤٩٨٠٩ .
 ابن ديسان : ١٥٠ ، ١٤٩ .
 ابن زين = علي بن زين
 ابن رستم = عبد الرحمن بن رستم
 ابن رسته : ٢٥٥ .
 ابن رشد : ٧٧ ، ١٨٤ ، ٥٩٤ ، ١٠٧ ، ٢٧١
 ٤٦٢٤٤٦٢٣٤٥٩٠٥٢٧٠٣٥٤
 ٨٥٤٦٨٤٤٠ (٦٨٣-٦٤٦) ، ٦٢٩
 ابن رضوان : ٤٦٩ م .
 ابن الرومي : ٢٨١ ، ٢٥٠ .
 ابن زهر - أبو بكر الحفيد : ٥٩٣ .
 ابن زهر - أبو الملاء : ٥٩٢ .
 ابن زهر - أبو مروان عبد الملك : ٥٩٢ .
 ابن زهر - أبو مروان عبد الملك بن أبي الملاء :
 ٥٩٢ م ، ٦٤٦ م .
 ابن الزيات = محمد بن عبد الملك الزيات
 ابن السراج : ٣٥٢ .
 ابن سعد : ٢٥٤ .
 ابن سعدان : ٤٠١ م .
 ابن سناء الملك : ٥٤٠ .
 ابن السج = أصبغ بن محمد بن السج
 ابن السمينة : ٥٨٧ .
 ابن سهل النحوي = ابن السراج
 ابن سيرين : ٢١٦ م ، ٤٧١ .
 ابن سينا : ٩٠ ، ١٧٠ م ، ٢٧٤ ، ٢٣٨ ، ٢٥٦ .
 ٤٠٤٤ (٤٢٦-٤٠٥) م ، ٣٢٥ ، ٣٢٠
 ٤٦٢٥٤ م ، ٦٢٤ ، ٥٧١ ، ٢٥٥٥
 ٦٢٨ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ .
 ابن السيد البليوسي : ٦٠٢-٦٠٦ .
 ابن شهاب الزهري = محمد بن شهاب الزهري .
 ابن طباطبا = ابن الطقطقي
 ابن طفيل : ٢٧٤٨ ، ٢٥٩ ، ٢٥٣ ح ، ١٧٤ ، ٥٩٠
 (٦٢٣-٦٤٥) م ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٥٨
 ٦٧٧ ، ٦٨٤ م ، ٦٨٥ .
 ابن الطقطقي : ١٨٥ ، ٥٦٠ م .
 ابن عبيد ربه - أحمد : ٥٧٧ .
 ابن عبد الحكم : ٢٥٤ .
 ابن عراق : ٤٣٣ .
 ابن عربي : ٩٠ ، ١٧٤ ، (٥٢٣-٥٣٧) .
 ابن عساكر : ٥٤١ .
 ابن عنبسة : ٤٠٩ .
 ابن خانية - يحيى بن اسحق الموسوي
 ابن الفارض : ٩٠ ، (٥١٧-٥٢٦) .
 ابن القرات - أبو الحسن علي : ٣١٢ .
 ابن فضل الله العمري : ٥٦٣ .
 ابن فورك : ٤٦٧ .
 ابن القارح : ٤٤٢ .
 ابن القفطي = القفطي
 ابن قيم الجوزية : ٥١٢ ، (٥٦٣-٥٦٥) .
 ابن كبة (محمد رسول الله) : ١٦٣ م .
 ابن كرام : ٤٦٧ .
 ابن كوثيب : ٤٠١ .
 ابن اللباد = عبد اللطيف البغدادي
 ابن ماجه : ٢٥٣ .
 ابن مخلوف السجلماسي : ٦٨٧-٦٨٨ .
 ابن مسرة : ٥٨٨ .

ابن الخشاب : ٤٠٣ .
 ابن خطيب الري = الفخر الرازي .
 ابن خفاجة : ٧٠٧ .
 ابن خلصون : ٧٧ ، ٢٥٨٠٢٠٣-٢٠٢
 ٤٠١٤٢٥٣٤٢٩٨٠٢٥٨٠٢٠٣-٢٠٢
 ٤٥٧٥٤٥٦٨٤٥٥٩-٥٥٨٤٤٩١٤٤٠٤
 ٤٦٥٣ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ (٦٩١) -
 (٢٠٩) .
 ابن خلكان : ٤٠٤٤٠١٤٤٩٨٠٩ .
 ابن ديسان : ١٥٠ ، ١٤٩ .
 ابن زين = علي بن زين
 ابن رستم = عبد الرحمن بن رستم
 ابن رسته : ٢٥٥ .
 ابن رشد : ٧٧ ، ١٨٤ ، ٥٩٤ ، ١٠٧ ، ٢٧١
 ٤٦٢٤٤٦٢٣٤٥٩٠٥٢٧٠٣٥٤
 ٨٥٤٦٨٤٤٠ (٦٨٣-٦٤٦) ، ٦٢٩
 ابن رضوان : ٤٦٩ م .
 ابن الرومي : ٢٨١ ، ٢٥٠ .
 ابن زهر - أبو بكر الحفيد : ٥٩٣ .
 ابن زهر - أبو الملاء : ٥٩٢ .
 ابن زهر - أبو مروان عبد الملك : ٥٩٢ .
 ابن زهر - أبو مروان عبد الملك بن أبي الملاء :
 ٥٩٢ م ، ٦٤٦ م .
 ابن الزيات = محمد بن عبد الملك الزيات
 ابن السراج : ٣٥٢ .
 ابن سعد : ٢٥٤ .
 ابن سعدان : ٤٠١ م .
 ابن سناء الملك : ٥٤٠ .
 ابن السج = أصبغ بن محمد بن السج
 ابن السمينة : ٥٨٧ .
 ابن سهل النحوي = ابن السراج
 ابن سيرين : ٢١٦ م ، ٤٧١ .

ابو سمعة الاساعلي : ٤٨٥ م .
 ابن مسكوية : (٣٢٥-٣٣٠) .
 ابن المتمر : ٤٨٢ ح .
 ابن مقشر : ٥٤٥ .
 ابن المقلع : ٢٧٥ م ، ٢٧٢ م ، ٢٥٦ م . راجع ايضاً
 عبد الله بن المقلع بن ساويرس .
 ابن منظور : ٥٦٠ .
 ابن منعم : ٦٨٩ .
 ابن ميمون القداح : ٢٤٧ م .
 ابن التديم : ٤٠٢ ، ٣٠٥ ، ٢٢٢ ، ١٤٢ ، ١٤١ .
 ابن النفيس : (٥٥٤-٥٥٧) .
 ابن الهائم القرصي : ٥٦٥ م .
 ابن حذيل = عبد الملك بن حذيل
 ابن هشام : ٢٥٤ .
 ابن الهبارية : ٥٣٩ .
 ابن الهيثم : (٤٢٧-٤٣٢) .
 ابن واثق البخني : ٥٨٩ .
 ابن يونس - أبو الحسن : ٤٠٣-٤٠٤ .
 ابن يونس - أحمد : ٤٠٣ .
 ابن يونس - عبد الاعلى : ٤٠٣ .
 ابن يونس - عبد الرحمن : ٤٠٣ .
 ابن يونس - كمال الدين : ٤٠١ .
 ابواسحق المروزي : ٣٣٢ .
 ابو الاسود الدؤلي : ٢٠٠ م .
 ابو البقاء = المكبري
 أبو بكر : ١٨٣ م ، ١٨٤ م ، ١٨٥ م ، ١٩٥ م ، ٢٠٦ م
 ٢١١ م ، ٢١٥ م ، ٢٤٦ م ، ٢٦٦ م ، ٢٩٨ م
 ٣٤١ م ، ٥٦٠ م ، ٥٧٥ م ح .
 ابو بكر بن زهر = ابن زهر - أبو بكر
 ابو بكر الرازي : ٢٤٢ م ، ٢٥٠ م ، ٣٩٥ م .
 ابو تمام : ٢٤٢ م ، ٢٥٠ م ، ٣٩٥ م .
 ابو ثور البغدادي : ٢٤٥ .

ابو جعفر المنصور : ٢٢٤ م ، ٢٢٥ م ، ٢٧٢ م ، ٢٩٨ م .
 أبو حامد الفزالي = الفزالي
 ابو الحسن المريني : ٦٩١ .
 ابو حفص الهنتاتي : ٥٧٤ م ، ٥٧٥ م ، ٥٧٦ م ، ٥٧٧ م .
 ابو الحكم الكرماني : ٥٨٩ .
 أبو حنيفة : ٣٤٣-٣٤٤ م ، ٣٥١ م ، ٣٦٧ م ، ٣٨٨ م -
 ٢٨٩ م .
 أبو حيان التوحيدى : ٤٠١ م ، ٣٧٧ م .
 أبو الخطاب الاسدي : ٢٦٧ م .
 ابو داود السجستاني : ٢٥٢ .
 ابو دجاجة : ٥٤٥ .
 ابو اللرداء : ١٩٥ .
 ابو الريحان البيروني = البيروني
 أبو ريدة : ٤٨٠ م ، ٣٠٥ م ح .
 ابو زكريا الحفصي : ٥٧٨ .
 ابو زيد البلخي : ٢٥٥ .
 ابو زيد الجاني : ٦٨٩ .
 ابو سعد الصوفي : ٤٦٨ .
 ابو سعيد بن أبي الخير : ٥١٦ .
 ابو سعيد بن عبد المؤمن : ٦٢٣ .
 ابو شجاع = سلطان الدولة
 ابو الصلت بن عبد العزيز : (٥٩٠-٤٩٢) .
 ابو طالب : ١٨٤ .
 ابو طالب المكي : ٤٦٦ م ، ١٨٤ م .
 أبو العباس الاشعبي النجاشي : ٦٨٧ م .
 ابو العباس النوري = النوري
 أبو عبد الله محمد بن الاحمر : ٥٧٩ .
 أبو عبيدة عامر بن الجراح : ٣٤١ .
 أبو عبيدة معمر بن المثنى : ٢٤٨ .
 ابو القتاتية : ٢٥٠ .

احمد الاشبيلي = أبو العباس الاشبيلي
 أحشورش : ٨٦ .
 أحمد = محمد مرسي أحمد
 أحمد بن أسد بن سامان : ٢٣٨ .
 أحمد بن حنبل : ٢٤٥م ، ٢٥١ ، ٢٩٠م ، ٤٦٨ ،
 ٥٤٢ ، ٥٦١ .
 أحمد بن أبي دؤاد : ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٥م .
 أحمد بن شاذي المنجم : ٣٠٥ .
 أحمد بن طولون : ٢٣٨ .
 أحمد بن عبد الملك : ٤٦٥ .
 أحمد الغزالي : ٤٨٥ ، ٤٨٧ .
 أحمد بن محمد بن موسى الرازي : ٥٨٧ .
 أحمد بن المصمم : ٣٠٥ .
 الاحتف بن قيس : ٢٤ .
 الاحوص : ١٩٩ .
 الاخشيدي = محمد بن طنج
 إخناتون : ٣٣٥م ، ٤٣ .
 اخو حامد = سليمان بن خوف
 اخوان الصفا : ٣٢٧ ، ٣٢٧ ، ٣٧٧-٤٠٠)
 ٦٧٧م ،
 ادريس بن ادريس : ٢٣٧ .
 ادريس بن عبد الله بن الحسن : ٢٣٧م .
 أديوداتوس : ١٤٦ ، راجع ١٤٧ .
 أريد بن ربيعة العامري : ٢٠٥م .
 أرخميدس : ٥٩١ .
 أرسطوبس : ١٧١ ، ١٢٠ .
 أرسطو ، أرسطوطاليس : ٤٧ ، ٤٣ ، ٩١ ، ٧٥ ،
 (٩٨-١١٨) ، ١١٩م ، ١٢١م ، ١٢٤ ،
 ١٣٠ ، ١٣٥م ، ١٣٦م ، ١٥٣ ،
 ١٥٥م ، ١٦٨ ، ١٦٩م ، ٢٠٦م ، ٢٨٠ ، ٢٦١م ،
 ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤ ،
 ٢٩٣ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢٣ ، ٣٥٣

أبو عثمان الدمشقي : ٢٥٦ .
 أبو العلاء = المعري
 أبو العلاء بن زهر = ابن زهر
 أبو الحسن علي الأشعري = الأشعري
 أبو علي بن زرع : ٢٧٧ .
 أبو عمرو بن العلاء : ٢٤٨ .
 أبو عنان المريضي : ٦٩١ .
 أبو الفداء : ٥٦٣م .
 أبو الفرج الاصفهاني : ٢٣٨ .
 أبو القاسم الزهراري : ٥٨٨-٥٨٩ .
 أبو لؤلؤة : ١٨٣ .
 أبولوليس النجار : ١٥٣ .
 أبو مروان بن زهر = ابن زهر
 أبو معشر الفلكي : ٢٥٩م ، ٣٠٥ .
 أبو منصور الماتريدي = الماتريدي
 أبو موسى الأشعري : ١٨٥ ، ١٨٦ ، ٢٠٩ح .
 أبو نصر بن عمران = داعي النعاة
 أبو نواس : ٢١٣ ، ٢٥٠ ، ٢٧٥ ، ٣٣٤م ،
 ٢٤٥م .
 أبو هاشم بن محمد بن الخفنية : ٢١٢م .
 أبو هريرة : ١٩٥ ، ٥٤٥ .
 أبو الوليد الباجي : ٥٩٤ .
 أبو يزيد البسطامي = البسطامي
 أبو يعقوب يوسف الموحد : ٥٧٥ ، ٦٢٣ ،
 ٦٤٦-٧٤٧ .
 أبو يعلى : ٤٦٨ .
 أبو يوسف : ٢٥١ .
 أبي بن كعب : ١٩٥ .
 أبقراط = أبقراطوس .
 أتوم : ٣٤م .
 أتون : ٣٥م .
 الاحدب (رياضي) : ٦٨٩ .

- امونيوس ، أمونيس : ٣٥٦٠م، ١٣٢٢م .
 الامين : ٢٨٩ .
 أمية بن عبد العزيز = أبو الصلت
 اناكستندروس : ٥٩ (٦١-٦٢) .
 انيقليس : (٧٨-٨٠) ٥٨٨٠ .
 انديكو : ٣٨٨ .
 انس بن مالك : ١٩٥ .
 أنشار : ٣٧٠ .
 أستيظانس : ١٢٠م .
 انقلاوس : ١٥٢ .
 انكا = نودموت
 انكساغوراس : (٨١-٨٢)
 انكسمانس : (٦٢-٦٢، ٥٩) .
 انوشروان : ١٥٦ .
 أهرمزدا = يزدان
 اهرمن : ٥٠ .
 اهرن بن أمين : ٢٧٥ .
 أوزيموس : ١٢١ .
 الاوزاعي : ٥٦٨، ٢٤٥ .
 اوس بن حجر : ١٥٩ .
 أوسيريوس : ٣٥٠، ٣٤٠ .
 اوطنخي : ١٥٤ .
 اولوخ بك : ٥٦٥ .
 أيا = نودموت
 ايامبليخوس : (١٣٥-١٣٦) .
 ايبك = عز الدين ايبك
 ايسيس : ٣٤٠ .
 — ب —
 الباجي = ابو الوليد الباجي
 الباقلائي : ٤٦٦-٤٦٧ .
 بايكون - روجر : ٩٩٦ .
 البتاني : (٣١٢-٣١٤) ٥٨٨٠ .
 بثينة : ٥٢٤م .
 بحيرا : ١٥٤ .
 البخاري : ٢٥٢ .
 بختنصر = نيوغذنصر
 بختيشوع بن جبرائيل : ٢٧٦م .
 بختيشوع بن جرجيس : ٢٧٦م .
 البديع الاسطرلابي : ٤٥١ .
 بديع الزمان : ٥٣٩ .
 براهما ، براهمان : ٤٨٠م، ٤٨٧م .
 البردي = يعقوب البردي
 برسياني : ٥٤٨-٥٤٩ .
 برقليس : ٨١م .
 بركيوارق : ٤٦٥م .
 برمينيس : (٧٥-٧٥) ٧٩٠م، ١٢٠٠ .
 برويوس : ١٥٣ .
 بروثاغوراس : (٨٨-٨٩) .
 بروديكوس : (٨٩) .
 بروسن : ٣٢٩ .
 بروكليمان : ٩ .
 الباسيري : ٦٤م .
 البستي : ٣٧٧ .
 البستاني : ٤٧١، ٤٧٢، ٥١٦، ٦٢٨م .
 بشار : ٢٥٠ .
 بشر (بن مروان) : ٦٥٢ .
 بشر الحافي : ٤٧٢م .
 بطرس الرابع = بطرس : ٦٩٢م .
 البطريركي : ٦٨٤م .
 بطليموس : ١٥٢، ٢٥٩، ٣١٣، ٤٢٨م، ٤٢٨م .
 ٦٥٣ .
 بطراط = ابطراط
 البلاذري : ٢٥٤ .
 البليخي - أبو زيد : ٣١٧ .

ثابت قلقة : (٢١٢-٢١٣) .
 ثاليس : ٥٩٤٣٠٢١ ، (٦٠-٦١) ، ٦٣ ،
 ٦٠٥٠٣٨٤ .
 ثامسطيوس : ١٣٦ م .
 ثاؤفرستوس : ٢٨٤٠١٣٥ ، ١٢١ م .
 الثريا بنت علي بن عبد الله : ٥٣٣ م .
 ثيوفيلوس = توفيل

ج -

جابر بن حيان : ٦٢٨ ، ٢٦٧ م .
 جابر بن يوسف : ٥٧٧ .
 الجاحظ : ٢٥٢ ، ٢٥٠ (٢٩٦-٢٩٧) ، ٣٠٧ .
 جاسيوس : ١٥٢ .
 جالينوس : ٢٨٠ م ، ٢٨١ ، ٢٢٠ ، ٢٥٣ ، ٦٠٩ .
 الجبائي - أبو علي : (٢٩٦-٢٩٧) ، ٢٣٢ م .
 الجبائي - أبو هاشم : (٢٩٨-٣٠٠) .
 جبرائيل بن بختيشوع : ٢٧٦ .
 جبرائيل بن عبيد الله : ٢٧٦ .
 الجرمي : ٢٥٥ .
 الجرجاني - أبو سهل : ٤٠٥ .
 جرير : ٢٤٨ .
 الحمد بن درهم : ٢١٤ م ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٣ .
 جعفر الصادق : ٢٤٦ م ، (٢٦٦-٢٦٩) .
 جعفر البلخي - أبو مشر .
 جلال الدين الرومي : ٥٢٨ ح .
 جلجامش : ٣٧-٣٨ .
 جماسب : ١٥١ .
 جميل بن معمر : ٥٢٤ ح ، ٥٢٥ .
 جنكيز خان : ٥٤٧ .
 الجنيده : ٤٨١ ، ٤٧٢ .
 جهنم بن صفوان : (٢١٩-٢٢١) ، ٢٢٣ .
 جورجيس بن بختيشوع : ٢٧٥-٢٧٦ .
 جوهر الصقلي : ٢٣٩ م .
 الجوهني : (٤٦٨-٤٦٩) ، ٤٨٥ م ، ٤٨٦ ، ٤٩١ .

بنان بن سيمان : ٢١٢ م .
 بهاء الدولة : ٣٢٣ .
 بهرام بن هرمز : ١٥٠ .
 بوذا : (٤٩-٥٠) ، ١٥٠٠ .
 البوراني : ٢٥٠ م .
 البوزجاني : (٤٠١-٤٠٢) .
 البوصيري : (٥٥٩-٥٦٠) .
 بولس : ١٤٢ .
 بويرس : ٥٤٧ .
 برون = فورون .
 البيروني : (٤٣٣-٤٣٧) .
 بيلاطوس : ١٢٨ م .
 البيهقي - أبو بكر : ٤٦٨ .
 البيهقي - ظهير الدين : ٣٧٧ ، ٣٧٧ ح .

ت -

تارده ٧ .
 تافسين بن علي : ٥٧٥ .
 تامر - عارف : ٢٦٧-٢٦٨ ح .
 التبريزي : ٥٣٩ .
 الترمذي : ٢٥٢ .
 التصوف : ٢٥ (٤٧٠ وما بعدها) .
 تفتوت : ٣٤ .
 التوحيد : ١٧٤٤ ، ٢٠٣٥ .
 التوحيد - أبو حيان .
 توزون : ٣٥٢ .
 توفيل : ٢٧٣ .
 ثوما الاكوفني : ٨٤٧ .
 تيعامات : ٣٧ م .
 تيمورلنك : ٥٤٨ م ، ٦٩٢ م .

ث -

ثابت بن قرة : ٢٥٧ - ٢٥٨ ، ٢٧٧ ، (٢٨٠-٢٨١) .
 (٢٨١) .
 ثابت بن دينار الشمالي : ١٩٥ .

— ح —

- حاتم طي : ١٦١ .
 الحارث الاصغر : ٣٠٥ .
 الحارث الأكبر : ٣٠٥ .
 الحارث بن حلزة : ١٧١ .
 الحارث بن سريج : ٢٢٢٠ .
 الحارث بن كلثة : ١٦٩ ، راجع ١٧٠ .
 الحارث المحاسبي : ٤٧١ .
 الحاكم بأمر الله : ٢٣٩ ، ٢٤٧ ، ٤٠٣ ، ٤٢٧ م .
 ٥٤٥ - ٥٤٦ .
 حام بن لوح : ٦٩٦ .
 ميث بن الحسن : ٢٧٧ .
 الحجاج : ١٩٧ ، ٢٠٠ ، ٢١٣ م ، ٢١٧ ، ٢٢٤ .
 الحجاج بن مطر (الطران) : ٢٧٧ .
 حرب بن مسعر : ١٧٢ .
 الحريري : ٥٤٠ ، ٥٣٩ .
 الحزميري : ٦٨٨ .
 حسام الدولة بن هذيل = عبد الملك بن هذيل
 حسان بن حسان البكري : ١٩٣ .
 الحسن البصري : ٢٠٠ ، ٢١٦ ، ٢١٩ ، ٢٢٢ م ، ٤٧١ .
 الحسن الزعفراني = الزعفراني
 الحسن المراكشي : (٦٨٦ - ٦٨٧) .
 الحسن المهلب = المهلب
 الحسن بن منصور : ٣٢٣ .
 الحسن الحمداني : ١٦٨ .
 الحسي - عبد الرزاق : ٦٠٨ .
 الحسين بن علي : ٢١٦ ، ٢٧٩ ، ٣٩١ .
 الحصري - ساطع
 الحفيد ابن زهر = ابن زهر = أبو بكر الحفيد
 الحكم الربضي : ٥٦٩ - ٥٦٨ .
 الحكم المستنصر : ٥٧١ م .

- الحلاج : ٤٧٢ م ، ٤٧٣ م ، ٤٨٢ م ، ٥١٦ م ، ٦٢٨
 حليلة بن : ١٦٣ ح .
 حماد عجرد : ٢٥٠ .
 حماد الرواية : ٢٤٨ م .
 حمدان قرمط : ٢٤٧ .
 حمورابي : ٣٩ م ، ٤٣ ، ٣٧٤ م .
 حنين بن أسحق : ٢٥٧ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، (٢٧٨ -
 ٢٨٠) ، ٦٢٥ ، ٥٥٥٠ .
 حواء : ١٣١ .
 حي بن يقظان (لاين سين) : ٦٢٦ ، (لاين
 طفيل) (٦٢٥ وما بعد) .

— خ —

- خالد بن الخطاب : ٦٩١ م .
 خالد القسري : ٢١٢ .
 خالد بن الوليد : ٥٧٥ .
 خالد بن يزيد : ٢٧١ .
 خديجة : ١٨٤ م .
 الخطيب التبريزي = التبريزي
 خزيمة بن الاشيم : ١٦٣ .
 خلدون = خالد بن الخطاب
 خلف الأحمر : ٢٤٨ .
 خلف الزهراوي = أبو القاسم الزهراوي
 خليفة - اخناطوس : ٢٦٧ ح .
 الخليل بن أحمد : ٢٤٩ ، ٢٧٩ .
 خليل بن عبد الرحمن = خليل الففلة : ٥٨٧ .
 الخوارزمي : (٣٠١ - ٣٠٤) ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ م ، ٤٧٤ م ،
 ٥٨٨ م ، ٥٨٩ ، ٦٨٤ م .
 خولة الخنفة : ٢١١ .
 محير العباد (محمد رسول الله) : ٥٦٥ .
 محير الخلق : ٥٣١ .
 — د —
 داريوس الكبير : ٨٦ م .

ركن اللؤلؤة بن يويه : ٣٢٥، ٢٤٠ .
رولاند : ٥٦٧ .

— ز —

زامبور : ٣٢٣ .
الزبير بن العوام : ٣٤١، ٢٠٠، ١٩٥ .
زادشت : ٤٤٤ (٥١-٥٠)، ٣٩١، ١٥٠، ١٠٠ .
الزرمي = ابن تيم الجوزية
الرزقالي : (٥٨٩-٥٩٠) .
الزهراني : ٢٥١ م .
زلزل = يعقوب البردي
الزخشري : ٢٠٥، (٥٤١-٥٤٠)، ٥٤٢ .
الزنجاني = علي بن هارون
الزنجاني = ابو عبد الله ٥٥٢ .
زهر بن عبد الملك = ابن زهر - ابو العلاء
الزهراني = ابو القاسم الزهراني
زهير بن أبي سلمى : ١٦٨، ١٦٣، ١٦٢، ٢٤ : ١٧٢ .

الزوزني - محمد بن علي : ٥٤٦ .
زياد بن أبيه : ١٩٩ .
زياد بن الاصغر : ٢١١ .
زيد بن ثابت : ١٩٥ م .
زيد بن رفاعه : ٣٧٧ .
زيد بن علي : ٢٦٦، ٢٤٦، ٢١١ .
زيدان - جورجى : ٩ .
زين العابدين : ٢٦٦ .
زينون الايلي : (٧٥-٧٦)، ١٢٠، ١٢٣، ٦٠٥ .
زينون القبرسي : ١٢٣ م .
زينون ملك الروم : ١٥٥ .

— س —

سابور الاول : ١٥٠ .
سارطون : ٥٩٠، ٣٠٥، ٩ ح .

داحي الدعاة : ٤٤٠ م .

داني : ٦٩٦، ٦٥٤ .

داوود : ١٧٥، ١٢٩ .

داوود الاسفهانى الطاهري : ٥٨٧، ٢٥٢، ٢٤٥ .

داوود بن بهرام = علاء الدين بن بهرام

الدخوار : ٥٥٤ .

دعبل : ٤٥٠ .

دلايلا (دلايلا) : ٣٢٣ ح .

دوركهام : ٧ .

ديمقراطيس : (٨٤-٨٢) .

ديودوروس : ١٥٣ .

— ذ —

الذمبي : ٥٦٣ .

ذو الاصح العدواني : ١٦٦ .

ذو النون المصري : ٥١٦، ٤٧٢ .

ذو الرمة : ٥٣٢ .

ذو جانس الكلبي : ١٢٠ .

ذيفونس : ٤٠٢ .

— ر —

الرازي = ابو بكر الرازي ، احمد بن محمد بن موسى

راية المنوية : ٤٧١ .

الرازيكاني : ٤٨٥ .

الربيع بن سليمان المرادي : ٢٥١ م .

ريجة الرأي : ٢١٥ م .

الرحبي : ٥٥٤ .

رسم : ٥٦٧ .

الرسول = محمد رسول الله

الرشيد = هرون الرشيد

رشيق (غلام ابن الجزائر) : ٥٨٨ .

رسي الدين الرحبي = الرحبي

رح ٣٤٤ م ، ٣٥ .

سند بن علي : ٣٠٥ .
السروردي المقتول : ٤٨٧ ، ٤٩١ ، ٤٩٤
. م٦٢٦
سهيل بن عبد العزيز : م٥٣٣ .
سيويه : م٢٤٩ .
السيد الحميري : ٢٥٠ .
سيف القولة : م٢٣٨ ، م٣٥٢ .
سيف الدين برساوي = برساوي
سفيا : ٤٨ .

- ف -

شاخت : ٤٦٩ ح .
 شارلمان : ٥٦٧ .
 الشافعي : ٢٤٤ - ٢٤٥ / ٢٥١ م ، ٢٥٣ - ٢٦٨ م
 . ٤٦٩ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ .
 شاذية الرابع : ٥٧٩ م .
 شاور : ٢٤١ م .
 الشبلي : ٤٧١ ، ٤٧٣ .
 شحادة - عبد الكريم : ٥٥٤ ح .
 الشحام : ٢٩٦ .
 شداد بن الاسود : ١٦٢ - ١٦٣ .
 شروقيين الاول : ١ ح .
 شروكين : ٤١ م .
 الشريف الرضي : ١٨٧ ، ٤٣٨ .
 الشريف المرتضى : ٤٣٨ - ٤٣٩ .
 شريك النخعي : ٢٤٥ .
 الشمسي : ٢١٦ م ، ٤٧١ .
 شقيق البلخي : ٤٧١ .
 الشنغري : ١٦٢ .
 الشهرستاني : ١٤٩ ، ٢١٣ ، ٢٢٥ ، ٢٦٧ ، ٤٨١ م .
 شو = آل شو
 شيوخو - لويس : ٢٧٢ .
 شيركو : ٢٤١ م .

ساويروس : ١٥٣ .
 سيثيموس ساويروس : ١٣٦ .
 ست : ٣٤ .
 السراج الطوسي : ٤٧٦ .
 سحنون : ٦٥٥ ح .
 سرجون = شروكين
 سرجيوس بحيرا = بحيرا
 سعد بن ابي وقاص : ٣٤١ .
 سعد بن غزيمة : ١٦٣ م .
 سعيد بن جبير : ٤٧١ م ٢١٣ .
 سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل : ٣٤١ .
 سعيد بن أنصاف : ١٩٥ .
 سفيان بن عوف : ١٩٢ م ١٩٣ ح .
 سفيان بن عيينة : ٢٤٥ .
 سفيان الثوري : ٢٤٥ م ٢٥٠ .
 السفطاليون : ٨٦ ، ٩٨) .
 سقراط : ٢٢ م ، (٩١ - ٩٢) م ٩٧ ، م ٩٨ ، ١٠٧ ،
 ١١٩ م ، ١٢٠ م ، ٣٩١ ، ٣٩٨ ،
 ٣٩٨ ، ٤٤٣ ، ٦٠٥ .
 سلامان شقيق ايسال : ٦٢٦ م .
 سلامان (صاحب أسال) : (٦٣٢ - ٦٣٤) .
 سلامان الخير : ٦٢٦ م .
 سلامان بن هرمانيوس : ٦٢٥ .
 سلطان الدولة : ٣٢٣ .
 سلم ابن أحوز : ٢٢٠ .
 سلم الخاسر : ٢٥٠ .
 سليم بن قيس الهلالي : ٢٠٠ .
 سليمان : ٤٣ ، ١٣١ ، ١٦٥ .
 سمعان السامري : ١٤٦ م .
 السمناني : ٤٦٧ .
 سنان بن ثابت : (٢٨٣) .
 سنجاروب ملك ارمينية : ٢٨٢

- عائشة : ١٨٥م، ١٨٩ - ١٩٢، ١٩٥، ٢٢٤ .
 عبد الله بن جبر ائيل هو عبيد الله بن جبر ائيل
 عبد الله بن الزبير : ١٩٥، ١٩٧، ٢٠٠ .
 عبد الله بن عامر الحبشي : ٢٠٠ .
 عبد الله بن عباس : ١٨٥، ١٩٥، ٢٠٠، ٢٥٣ .
 عبد الله بن عمر : ١٩٥ .
 عبد الله بن محمد (الامير) : ٥٧٠ م .
 عبد الله بن محمد الباقر : ٢٦٦ .
 عبد الله بن محمد بن هلال : ٥٨٧ .
 عبد الله بن مسعود : ١٩٥ .
 عبد الله بن الملقع : ٢٤٩ - ٤٣٧، ٢٥٠ .
 عبد الله بن الملقع بن ساويرس : ٢٧٢ .
 عبد الله بن ميمون = ابن ميمون القداح
 عبد الله بن ياسين : ٥٧٢، ٥٧٤ .
 عبد الجبار الاسد ابادي : ٣٤٧، ٣٥٠، ٣٥١ .
 عبد الحق بن محيو : ٥٧٧ .
 عبد الحكيم بن عمرو الجمحي : ١٩٩ .
 عبد الرحمن بن الاثنت : ٢١٣ م .
 عبد الرحمن الاوزاعي = الاوزاعي
 عبد الرحمن الاوسط : ٥٦٩ .
 عبد الرحمن بن الحارث بن هشام : ١٩٥ .
 عبد الرحمن الحزميري = الحزميري
 عبد الرحمن بن غلغول = ابن غلغول
 عبد الرحمن الداخل : ٢٣٧، ٢٦٧، ٥٦٨ .
 ٥٦٩ .
 عبد الرحمن بن رستم : ٥٦٧ م .
 عبد الرحمن بن عوف : ١٩٥، ٣٤١، ٥٧٤ -
 ٥٧٥ ح .
 عبد الرحمن الناصر : ٥٦٩ ح، ٥٧٠ - ٥٧١ .
 عبد النبي النابلسي : ٥٢٠ .
 عبد القادر الكيلاني (الجليلاني) : ٥١٦ م .
 عبد القادر البغدادي : ٢٩٩، ٣٢٨ .

شيشرون : ١٢٥، ٩٢ .
 شيكسبير : ٢٧٨ .

— ص —

- الصاحب بن عباد : ٢٩٩، ٤٦٦، ٥٨٧ .
 صاعد : ٢٠٧، ١٦٨، ٢٠٩ .
 صالح بن عبد القدوس : ٢٥٠ .
 صحار العبدي : ١٩٩ .
 صلاح الدين : ٢٤١ .
 صمصام التوتة : ٤٠١، ٣٢٥ .

— ط —

- طارق بن زياد : ١٩٧، ٥٦٦ .
 الطاغية (ملك الاسبان) : ٥٧٨ الخ .
 الطبري : ٢٠٥، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٨٤ .
 ٥٤٥ .
 الطحاوي : ٢٣١، ٢٣٦ - ٢٣٧ .
 طرفة : ١٥٩ - ١٦٥، ١٧٠، ١٧١ .
 الطرماح بن حكيم : ٢٤ .
 الطبراني : ٥٣٩ .
 طغرل بك : ٢٤٠، ٢٤٤، ٤٦٧ .
 طلحة : ١٩٥، ٣٤١ .
 طوقان - قدرى : ٢٨١، ٣٠٣، ٣١٣، ٤٠٤ .
 ٤٢٨ ح م، ٥٥١ .
 طلياروس : ١٢٧ - ١٢٨ .

— ظ —

الظاهر برقوق

— ع —

- العاضد الفاطمي : ٢٤١ م .
 عامر بن الطفيل : ٢٠٥ .
 عامر بن الظرب : ٢٤ .

- عبد الكريم بن أبي الموجاء : ٤٣٧ .
عبد الطيف البغدادي : (٥٤٤-٥٤٥) .
عبد المسيح بن الناعمي : ٢٧٧ م .
عبد الملك = شروقين
عبد الملك بن أبي الملك = ابن زهر - أبو مروان
عبد الملك بن أبي الملاء . ت
عبد الملك بن حبيب : ٥٨٧ .
عبد الملك بن زهر = ابن زهر - أبو مروان
عبد الملك بن مروان : ١٩٧، ١٩٨، ٢١٣ م .
عبد الملك بن هليل : ٦٠٣ .
عبد المؤمن بن علي : ٥٧٤-٥٧٦، ٥٩٢ م ؛
٦٤٦، ٦٢٣ .
عبد الواحد بن أبي حفص : ٥٧٧ .
عبد الواحد الحضرمي : ٥٧٤ .
عبيد الله بن الأبرص : ١٥٨ .
عبيد الله بن جبرائيل : ٢٧٦ .
عبيد بن شربة : ١٩٩-٢٠٠ .
العتبي : ٢٢٨-٢٤٩ .
عثمان بن الطويل : ٢٩١ .
عثمان بن عفان : ١٨٣-١٨٥، ١٩٠، ١٩٥ م ؛
٢٠٦، ٢١١، ٢١٥، ٢١٦، ٢٨٩ م ؛
٣٤١، ٥٦٦، ٥٧٥ م .
المرقاثيون : (١٤١ وما بعد) .
عروة بن حزام : ١٦٧ .
عروة بن الزبير : ٢٠٠ م .
الحز بن عبد السلام : (٥٤٦) .
حز الدين : ٥٤٧ .
حزة : ٥٢٤ م .
الحز بن علي : ٤٠٣ م .
عسكر الحموي : ٥٤٤ .
عصف النولة : ٣٢٥ م .
عطاء بن يسار : ٢١٣، ٢١٩ م .
عفراد : ١٦٧ .
- المكبري : ٥٤٠ .
عكرمة : ٢٠٠ .
علاء الدين بن بهرام : ٥٤٥ .
العلاف : (٢٩١-٢٩٣)، ٢٩٤، ٢٩٦ م .
علاقة بن كريم : ١٩٩، ٢٠٠ م .
العلم : ٩١ .
علم الكلام : (٢٠٢ وما بعد) .
علي بن أبي طالب : ٢٤، ١٨٤-١٩٦، ٢٠٠ م ؛
٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٨ م ؛
٢١١، ٢١٢، ٢١٦، ٢٢٤، ٢٢٤ م ؛
٢٤٧، ٢٨٩، ٢٠٥، ٢٤١، ٢٩١ م ؛
٤٥٣، ٤٩٢، ٥٧٥ م .
علي بن حمود : ٥٩٤ .
علي بن زين الطبري : ٣١٥ م .
علي بن عبد العزيز : ٢٧ .
علي بن عيسى الجراح : ٢١٥ .
علي بن هارون الزنجاني : ٣٧٧ .
علي بن يوسف بن تاشفين : ٥٧٣، ٥٧٤ م .
عماد الدين بن يوه : ٢٤٠ م .
عماد الدين الاسفهانى : ٥٣٩-٥٤٠ م .
عماد الدين زنكي : ٢٤١ .
عمر بن أبي ديمة : ٥٣٣ م .
عمر بن حفصون : ٥٦٩-٥٧٠ م .
عمر بن الخطاب : ١٨٣، ١٩٠، ١٩٥، ٢٠٦ م ؛
٢١١، ٢١٥، ٢٤٦، ٢٨٩، ٢٤١ م ؛
٤٤٢، ٥٧٤-٥٧٥ م .
عمر بن عبد العزيز : ١٥٣، ١٩٧، ٢٠١ م ؛
٢١٤، ٢١٨، ٢٧٥، ٤٤٢ م .
عمر المقصوص : ٢١٣ .
عمر بن هيرة : ٢١٦-٢١٧ م .
عمران الاسرائيلي : ٥٥٤ .
عمران بن حطان : ٢٤ .

٣٥٢) ٣٢٧، ٣٢٠، ٢٧٣، ٢٦١
 ، ٤١٣، ٤٠٧، ٤٠٦، ٣٧٦
 ، ٤١٤، ٤١٦، ٤٠٤، ٤٠٧
 ، ٦١٦، ٦٠٩، ٦٠٨، ٦٠٧
 ، ٦٨٥، ٦٥٥، ٦٥٣، ٦٢٨-٦٢٧
 . ٦٨٦

الفارملي : ٤٨٥ .

فاطمة : ٢٤٧، ٢٠٧، ١٨٤ .

الفتح بن خاقان العباسي : ٥٢٩ م .

الفتح بن خاقان القيسي : ٦٠٣ .

فخر الدين الرازي : (٥٤٢-٥٤٣) .

فخر الدين عيسى : ٥٦٠ .

فخر الملك : ٤٨٧، ٣٢٣ .

فرج بن برقوق = الناصر فرج .

الفرديسي : ٢٣٩، ٢٣٨ .

الفرزدق : ٢٤٨ .

الفرسي = ابن الهائم

فرعون : ٣٤٨، ٣٤٤ .

فرغوريوس : ١٣٢، ١٣٥، ١٥٣، ٢٢٥

. ٣٢٨، ٣٢٦، ٢٧٢

فشنو : ٤٨ م .

الفلسفة : (١٧) وما بعدها

فولوقراطيس : ٦٧ .

فوردون : ١٢٤ .

فوليس : ١٥٢ .

فيثاغوراس : ١٩، ٢١، ٢٢، ٣٠، (٦٧-٧٠)

، ١٢٠، ١٣٠، ١٣٥، ١٥٥، ٣٢٠

. ٦٠٥، ٣٨٦، ٣٢٨

فيضي - آصف : ٢٥٣ .

فيقو : ٦٩٥ .

فيلون : (١٣١-١٣٢) .

صمرو (ذكره ذو الاصبح) : ١٦٦ .

صمرو بن العاص : ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧،

. ٢٠٩، ١٨٨

صمرو بن عبيد : ٢١٨، ٢٢٢، (٢٢٤-٢٢٥)،

. ٢٨٨

صمرو بن كلثوم : ١٦١، ١٥٩ .

صمرو بن علي : ١٥٨ م .

صمرو بن مرثد : ١٦٢ .

صمروس بن يوسف : ٥٦٨ .

صنرة : ١٦٨ .

صوف بن حطية بن الخرج : ١٦٥ .

الصوفي ، الموتي : ٣٧٧ م .

صبي : ١٢٨، ١٢٩، ١٣٥، ١٤٣، ١٤٤،

١٤٩، ١٥٠، ١٥٣-١٥٤، ١٧٥،

٢٧٢، ٣٣٩، ٣٤٨، ٣٩٠، ٤٧٥

. ٥٠٢، ٥٦٢، ٦٧٢

- غ -

غاري بن عبد المزي : ١٥٩ .

غب : ٣٤ م .

الغزالي : ٨٧، ٨٨، ٢٥٨، ٢٦٦، ١٦١، ٣٥٣،

٤٦٣-٤٨٤ : (٤٨٥-٥١٥) ، ٦١٣،

٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٦، ٦٢٨-٦٢٩،

٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧ م ،

٦٥٨، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٠، ٦٧١،

٦٧٤-٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٩ .

خلوكن : ٩٤ م .

خنوصيون = مرفانيون

خورياس القسطلاني : ٨٩، ١٢٠ .

خيلان القيطي : ٢١٣-٢٢٣، ٢٢٣ م .

خيلان مية : ٤٣٢ م .

- ق -

الفارابي : ١٧، ٢٦، ٢٧، ٢٣٨، ٢٥٦،

— ق —

- القاسم بن عبيد الله : ٢٨٢-٢٨١، ٢٤٢ .
 القاضي عبد الجبار = عبد الجبار الاسد ابادي
 القاضي الفاضل : ٥٣٩ .
 القاضي النعمان : ٢٥٣ .
 القائم العباسي : ٢٤٠، ٤٦٣، ٤٦٨ .
 القادر العباسي : ٤٦٣ .
 قباذ الأول : ١٥١ م .
 القداح = ابن ميمون القداح
 قزمان : ٣٤١ .
 القزويني : ٥٥٩ م .
 قسطا بن لوقا : (٢٨٢-٢٨٣) .
 قسطنطين الأول : ١٥٢ .
 القشيري - ابو القاسم : ٤٦٧، ٤٦٨ .
 القشيري - ابو نصر : ٤٦٨ .
 القفطي : ٥٤٩، ٥٤٦ .
 قمبر - يوحنا : ١٢٩-١٣٠ .
 قنبر : ٤٥٣ م .
 قيس بن خالد : ١٦٢ .
 قيس (بن ذريح) : ٥٢٤ م .
 قيس (مجنون ليل) : ٥٢٠، ٥٢٤، ٥٢٥ م .
 ٥٣٢ .

— ك —

- كافور : ٢٣٨ .
 الكاشي : ٥٦٥ .
 كنبر : ٥٢٤، ٥٢٥ .
 الكرخي : (٣٢٢-٣٢٤) .
 كردان : ٢٨١ .
 كرشنا : ٤٨ .
 الكرمانلي = ابو الحكم الكرمانلي
 الكسائي : ٢٤٩ م .

كسرى انوشروان = انوشروان

- كعب بن زهير : ١٦٦ .
 الكلبي (موسى) : ٥٢٥ .
 كمال الدين الانباري : ٥٣٩ .
 الكندي : ٤٦٧ م .
 الكندي : ١٦٨، ٢٥٠، (٣٠٥-٣١١) .
 كنتط : ٥٩٨، ٧ .
 كونفوشيوس : (٥١-٥٢)، ٤٥٧ .
 كيدنو : ٤٢ م .
 كيسان مولى علي بن أبي طالب : ٢١١ .
 كيشار : ٣٦ م .

— ل —

- لاوتسه : (٥٢)، ٤٧٤ .
 لبنان - الدكتور عبد الرحمن : ٤٩٤ .
 لبي : ٥٢٤ م .
 لبيد : ١٥٨، ٢٠٥ .
 اللجائي = ابو زيد اللجائي
 لحو و لحو : ٣٧ م .
 لقمان : ١٧٨ .
 لوقا : ١٢٩ ح .
 لي آره = لاوتسه
 ليل : ٥٢٠، ٥٢٢ م .

— م —

- الماتريدي : ٣٣١ م .
 ماجد الكردي : ٥١٦-٥١٧ .
 مارينوس : ١٥٢ .
 ماسرجويه : ٢٧٥ م .
 ماسويه : ٢٧٦ م .
 ماغنس : ١٥٢ .
 مالك بن أنس : ٢٤٤، ٢٥١، ٢٦٧، ٢٨٩ م .
 ٥٦٨ .

- المأمون : ٢٩٠-٢٨٩م، ٢٧٢، ٢٥٠، ٢٩١، ٣٠٢، ٣٠١، ٢٩٥، ٣٠٧، ٣٠٥
 ماني : ٤٣٧م، ١٥٠، ١٤١
 الموردي : ٤٠١
 ماوية : ١٦١م
 ماير هوف : ٤٦٩ ح
 المتقي : ٣٥٢
 المتلمس : ١٦٩
 المتقي : ٤٣٨م، ٣٥٢، ٣٥٠، ٤٣٨-٤٣٩، ٧٠٧، ٥٧١، ٥٤٠
 المتوكل : ٢٧٩م، ٢٩٥م، ٣٠٥، ٤٧٢
 متى : ١٢٩ ح
 متى بن يونس : ٣٥٢، ٢٨٣، ٢٧٧، ٢٥٦
 مجاهد المامري : ٥٩٢
 مجد الدين الجليلي : ٥٤٢
 المجريطي : ٥٨٨، ٥٨٩م
 مجنون ليل = قيس
 محمد رسول الله : ١٢٨ ح، ١٦٠، ١٦٣، ١٧٤م
 ١٧٥م، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٠، ١٨١م
 ١٨٣م، ١٨٤م، ١٨٥، ١٩٠م، ٢٠١
 - ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٤
 - ٢١٥، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢٤م
 ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤
 ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١
 ٣٤٦، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٦٩، ٣٩١
 ٤٢٢، ٤٤٣، ٤٥٠، ٤٦٧، ٤٩٧، ٥٠٢
 ٥١١، ٥٤٥، ٥٥٩-٥٦٠، ٥٦٣، ٥٧٠
 محمد بن أبي بكر : ١٩٠
 محمد بن أبي زئيلب = أبو الخطاب الاسدي
 محمد بن أبي عامر = المتصور بن أبي عامر
 محمد بن أبي مسلم الجرمي = الجرمي
 محمد بن الاحمر = أبو عبد الله محمد بن الاحمر
 محمد الاخشيدي بن طنج : ٢٣٨
 محمد الباقر : ٢٦٦
 محمد بن الحسن الشيباني
 محمد بن الحنفية : ٢١١-٢١٢
 محمد بن خالد بن الخطاب : ٦٩١
 محمد بن خلف = قنر الملك
 محمد بن داوود الاصفهاني : ٢٤٥، ٢٥٢
 محمد بن سيار القرطبي : ٥٨٦-٥٨٧
 محمد بن شاكر : ٣٠٥
 محمد بن شهاب الزهري : ٢٠١
 محمد بن عبد الله بن الحسن : ٢٨٩
 محمد بن عبد الرحمن (الامير) : ٥٦٩-٥٧٠
 محمد بن عبد الرحمن = ابن أبي لؤلؤ
 محمد بن عبد الله بن محمد : ٥٧٠
 محمد بن عبد الجبار العتيبي = العتيبي
 محمد بن عبد الرحمن بن المقرئ : ٢٥٠
 محمد بن عبد الملك الزيات : ٢٩٥ م
 محمد بن عتبة = ابن عتبة
 محمد بن محمد الفزالي (والد حجة الاسلام
 الفزالي) : ٤٨٥
 محمد بن محمد بن خالد بن الخطاب : ٦٩١
 محمد مرسي أحمد : ٣٠٣
 محمد المسوي : ٥٧٦
 محمد بن موسى الخوارزمي = الخوارزمي
 محمد بن موسى المنجم : ٢٨٠
 محمد بن نصير : ٢٤٧-٢٤٨
 محمد بن هود السلاوي : ٥٧٥
 محمد بن يوسف بن نصر : ٥٧٨-٥٧٩
 محمد بن يوسف بن هود : ٥٧٨-٥٧٩
 محمد بن هرون : ٣١٥
 محمدصاني - الدكتور صبحي : ٢٥١ ح

- المنجي : ٤٦٨ .
 المهدي بن تومرت : ٨ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٦٥٤ .
 المهدي العباسي : ٢٨٩ .
 المهدي المنتظر : ٢٤٦ .
 مهذب الدين الدغوار = الدغوار .
 المهرجاني : ٣٧٧ .
 المهلي : ٣٢٥ .
 موسى : ٤٢٢ م ، ١٢٨٠ ح ، ١٥٠٠ م ، ١٦٨٠ ، ١٧٥٠ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٩٠ ، ٤٠٢ ، ٥٢٥ .
 موسى الكاظم : ٢٤٦ م ، ٢٥١ ، ٢٦٦ .
 موسى المنجم : ٢٧٧ .
 موسى بن ميمون : (٦٨٤ وما بعد) .
 موسى بن نصير : ١٩٧ ، ٥٦٦ .
 مولر - أفوست : ٦٩٥ .
 مونسكيو ٧ .
 مونس الخادم : ٢٤٠ م ، ٥٧١ .
 مونيك : ١٤٦ .
 ميالي - ألدو : ٩ .
 ميتر ، ميتر : ٤٦ .
 ميخائيل بن ماسويه : ٢٧٧ .
 الميخاني : ٥٢٩ .
 ميطن : ١٥٢ .
 مية : ٥٣٢ م .
 — ن —
 النابتة : ١٥٩ ، ١٦٥ م ، ١٦٩ .
 نابوريمانو : ٤٢٢ م .
 الناطلي : ٤٠٥ .
 الناصر الايوبي : ٥٤٥ .
 ناصر خسرو : ٤٣٩ .
 ناصر الدولة بن حمدان : ٢٣٨ .
 الناصر فرج : ٦٩٢ م .
 الناصر الموحدي : ٥٧٧ م ، ٥٧٨ .
 نافع بن الازرق : ٢١٠ م ، ٢١١ .
 نبوغدنصر : ٤٣٠ ، ٤٤١ .
 نحدة بن عامر : ٢٠٩ - ٢١٠ .
 النشائي : ٢٥٢ .
 نسطور : ١٥٤ م .
 نصر بن نصر بن سيار : ٢٢٠ .
 نصير الدين الطوسي : (٥٥٠ - ٤٥٣) .
 النصر بن الحارث بن كلدة : ١٦٩ - ١٧٠ .
 النظم : (٢٩٣ - ٢٩٥) ، ٣٠٧ .
 نظام الملك : ٤٦٤ - ٤٦٥ ، ٤٦٨ ، ٤٨٦ م .
 النعمان بن محمد التميمي = القاضي النعمان .
 نفتيس : ٣٤ .
 النفري : ٤٧٣ .
 النفس الزكية = محمد بن عبد الله بن الحسن .
 نوت : ٣٤٤ م .
 نوح : ٣٤٨ .
 نوح بن سامان : ٤٠٥ م .
 نودموت : ٣٧ .
 نور الدين البطروجي = البطروجي .
 نور الدين محمود : ٢٤١ م .
 النوري - ابو العباس : ٥٦٢ - ٥٦٣ .
 نيارخ : ٧٥ .
 نيقوماخوس : ١٠٧ ، ٦٥٤ .
 — ه —
 الهادي العباسي : ٢٧٦ م ، ٢٨٩ .
 هرقل : ١٥٤ - ١٤٥ .
 هرمانوس بن هرقل : ٦٢٥ .
 هرمس : ١٥٠ ، ٢٧٣ .
 هرون الرشيد : ٢٣٧ ، ٢٥١ ، ٢٧٦ م ، ٢٨٩ ، ٣٠٥ م ، ٣٠٧ .

عيسى بن علي الموصلي : ٥٧٦ م .
 عيسى البجلي : ٢٥١ م .
 عيسى النخاس = الزرقالي
 عيسى بن يحيى بن السيمية = ابن الـ
 يزدان : ٤٠٠ م .
 يزيد بن عبد الملك : ٢١٤ م ، ١٩٦ م
 يزيد بن معاوية : ١٩٧ م ، ١٩٩ م
 يسوع : ١٢٩ م ، راجع عيسى .
 يعقوب البردعي : ١٥٤ م .
 يعقوب الشحام = الشحام
 يعقوب الصفار : ٢٣٨ م .
 يعقوب المريفي = المنصور المريفي
 الياقوبي : ٢٥٥ م .
 يفراسن بن زيان : ٥٧٧ م .
 يوحنا : ١٢٩ ح .
 يوحنا بن البطريق = يحيى بن الـ
 يوحنا بن حيلائن : ٣٥٢ م .
 يوحنا قم الذهب : ١٥٣ م .
 يوحنا فيلويونوس : ١٦٨ م .
 يوحنا بن ماسوية : ٢٧٦-٢٧٧ م
 يوستينافوس الاول : ١٥٢ م ،
 يوسف بن تاشفين : ٤٧٢ م -
 يوسف بن الحجاج : ٢٥٨ م .
 يوسف النجار : ١٥٣ م .
 يوليائس : ١٣٦ م .
 يوليوس قيصر : ١٢٧ م .
 يونس بن جند الاعلى : ٤٠٣ م .
 يونس بن عبد الرحمن : ٥١ م .

مَطْبَعَةُ الْجَنَابِيزِ
حارة مشرق - بغداد





